UNIVERSITATEA *OVIDIUS* CONSTANŢA
FACULTATEA DE LITERE ŞI
TEOLOGIE

Pr. lector univ.
Adrian Niculcea

# TEOLOGIE DOGMATICĂ ORTODOXĂ COMPARATĂ

Manual pentru studenţii anului IV
ai facultăţii de teologie

CONSTANŢA
2001

# HRISTOLOGIA

## CAPITOLUL ÎNTÂI
# CONSTITUŢIA DIVINO - UMANĂ A MÂNTUITORULUI

1. *Temeiurile dogmei hristologice în Vechiul Testament*. Hristologia ca învăţătură despre constituţia umano – divină a mântuitorului îşi are, desigur, rădăcinile ei primare în învăţătura despre Mesia a autorilor Vechiului Testament. Voi începe cu enumerarea acelor texte în care apare mai întâi latura umană a lui Mesia, pentru a sfârşi cu acelea care fac aluzie clară la dumnezeirea lui. Când analizăm referirile la Mesia din Vechiul Testament nu trebuie să pierdem nici o clipă din vedere faptul că această învăţătură nu este la acest stadiu decât o profeţie, o primire „prin credinţă" a acestor revelaţii pe care Dumnezeu le-a făcut profeţilor şi poporului lui Israel. „Toţi aceştia, spune Sf. Pavel, au murit întru credinţă fără să primească făgăduinţele, ci *văzându-le numai de departe* şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ ei sunt străini şi călători."(Evrei XI,13). „Toţi aceştia, continuă Sf. Pavel, mărturisiţi fiind prin credinţă, n-au primit făgăduinţa, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea."(Evrei XI,39-40).

Aşadar, iată mai întâi *texte care se referă la umanitatea lui Mesia*:

a. *Sămânţa femeii*: „Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; aceasta îţi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcâiul."(Geneză III,15). Expresia defineşte cum nu se poate mai limpede latura real şi deplin umană a lui Mesia, cel ce se va naşte dintr-o femeie şi va zdrobi „capul şarpelui", adică al ispititorului. Acest text trebuie pus fără nici un dubiu în legătură cu acela de la Isaia VII,14 unde profetul vorbeşte despre Emanuel, fiul fecioarei: „Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: iată, fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emanuel." Expresii ca cea de „sămânţă a femeii" sau „fiu al fecioarei" vor sta la baza celei de „Fiu al omului" de mai târziu.

b. *O stea din Iacob.* „Îl văd, dar acum încă nu este; îl privesc, dar nu de aproape; *o tea răsare din Iacob*; un toiag se ridică din Israel şi va lovi pe căpeteniile Moabului şi pe toţi fii lui Set îi va zdrobi."(Numerii XXIV,17). Expresia apare, cum se ştie, în gura vrăjitorului Valaam, „fiul lui Beor, din Petor de lângă fluviul Eufrat". Chemat de regele Moabului să blesteme poporul israeliţilor, cele douăsprezece seminţii descendente din Iacob, şi astfel să-i aducă nenorocirea şi înfrângerea în lupta cu moabiţii, Valaam, dimpotrivă, îl binecuvântează anunţând în acelaşi timp ridicarea din rândurile lui a unei „stele", adică a unui conducător menit să aducă lui Israel victoria asupra vrăjmaşilor săi. (În baza acestui text, evreii au asociat constant noţiunea de Mesia cu aceea de stea: spre exemplu, conducătorul revoltei lor din 138 împotriva romanilor se numea încă Bar Cohba, „fiul stelei"). Naşterea lui Iisus s-a produs şi ea sub semnul stlei care i-a însoţit tot timpul pe magi.

c. *Un sceptru din Iuda.* „Nu va lipsi *sceptru din Iuda,* nici toiag *din coapsele sale* până ce va veni Împăciuitorul (Şilo), căruia i se vor supune toate popoarele."(Geneză XLIX,10). Profeţia o rosteşte patriarhul Iacob pentru fiul său Iuda pe care-l binecuvântează astfel anunţând naşterea „din coapsele sale" a unui conducător care va fi în acelaşi timp şi „Împăciuitorul". Titlul acesta nu poate fi înţeles decât în sensul de cel care va împăca pe Israel aducându-i pacea deplină a timpurilor eshatologice. Într-un sens mai general Împăciuitorul este şi cel ce va împăca pe fii lui Adam cei răzvrătiţi şi căzuţi prin el cu Dumnezeu. De aceea va spune Sf. Pavel că, dacă moartea a intrat printr-un singur om, prin Adam, omul cel vechi, tot printr-un om, prin Hristos, omul cel nou şi înnoitor, avea să vină şi mântuirea. Împăciuitorul nu este decât o profeţie, un anunţ pentru venirea Mijlocitorului între oameni şi Dumnezeu despre care vorbeşte Sf. Pavel în epistola către evrei. Or, mijlocitor cu adevărat nu poate fi decât cineva care este compatibil atât cu unul cât şi cu celălalt, care este adică aproape ca fire atât de Dumnezeu, cât şi de oameni, care în primul rând trebuie să fie un om adevărat din rândurile celor pentru care va media. Expresia va fundamenta pe cea de mai târziu de „Fiu al lui David, din seminţia lui Iuda"

d. *Şi tu, Betleeme Efrata…* „*Şi tu, Betleeme Efrata, deşi eşti mic între miile lui Iuda,* din tine va ieşi stăpânitor peste Israel. (…)El va fi voinic şi va paşte poporul prin puterea lui Dumnezeu,

întru slava numelui Domnului Dumnezeului său şi toţi vor fi fără de grijă, iar el va fi preamărit până la marginile pământului.”(Miheia V,1). Este cunoscuta profeţie despre locul unde se va naşte Mesia şi pe care cărturarii chemaţi de Irod i-l amintesc când acesta, alertat de vestea adusă de magi, le cere amănunte în acest sens. Anunţând Betleemul cel din „pământul lui Iuda” ca loc al naşterii lui Mesia, proorocul Miheia nu face decât să localizeze şi astfel să confirme profeţia marelui patriarh Iacob.

e. *Prooroc asemenea mie.* „Proroc din mijlocul tău (Israele) şi din fraţii tăi, *asemenea mie,* îţi va ridica Domnul Dumnezeul tău: pe acela să-l asculţi.”(Deuteronom XVIII,15). „Atunci mi-a zis Domnul: …Eu le voi ridica proroc din mijlocul fraţilor lor, *asemenea ţie*, şi voi pune cuvintele mele în gura lui şi el le va grăi tot ce-i voi porunci eu.”(Numerii XVIII,18). Este demn de remarcat faptul că această decizie divină pe care o anunţă Moise vine în întâmpinarea cererii poporului făcută pe când se afla la poalele muntelui Horeb de i se da un mijlocitor: „Căci tu (Israele) la Horeb, în ziua adunării, ai cerut de la Domnul Dumnezeul tău şi ai zis: să nu mai aud glasul Domnului Dumnezeului meu şi focul acesta mare să nu-l mai văd, ca să nu mor. Atunci (spune Moise) mi-a zis Domnul: bine este ceea ce ţi-au spus ei. Eu le voi ridica prooroc…”(Deuteronom XVIII,16-17) Când Ioan Evanghelistul spune că: „Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată; Fiul cel Unul Născut, care este în sânul Tatălui, acela l-a făcut cunoscut ”(Ioan I,18), trebuie să vedem o aluzie la acest caracter de mijlocitor pentru oameni în actul cunoaşterii lui Dumnezeu pe care Moise laq împlinit pentru Israel în Vechiul Testament prefigurând acelaşi rol pe care însă îl va împlini Mesia pentru Noul Israel în Noul Legământ.

f. *Robul lui Iahve.* „Iată robul meu pe care îl sprijin, Alesul meu întru care binevoieşte sufletul meu. Pus-am peste el Duhul meu şi el va propovădui popoarelor legea mea. Nu va striga, nici nu va grăi tare, şi în pieţe nu se va auzi glasul lui. Trestia frântă nu o va zdrobişi feştila ce fumegă nu o va stinge. El va propovădui legea mea cu credincioşie. El nu va fi nici obosit, nici sleit de puteri, până ce nu va fi aşezat legea pe pământ; căci învăţătura lui toate ţinuturile o aşteaptă.”(Isaia XLII,1-4). În calitatea sa de rob Mesia este în mod clar un om subordonat lui Dumnezeu, dar „ascultător până la moarte şi încă moarte de cruce”, cum avea să spună Sf. Pavel mai târziu.(Filipeni II,8). Numai în această calitate de om adevărat va face Iisus celebrele afirmaţii: „Tatăl este mai mare decât mine.”(Ioan XIV,28) şi „Despre ziua şi ceasul acela, nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl.”(Matei XXIV,36), afirmaţii ce aveau să joace un mare rol în argumentarea ariană.

g. *Omul durerilor.* „Dispreţuit era şi cel din urmă dintre oameni; *om al durerilor şi cunoscător al suferinţei,* unul înaintea căruia să-ţi acoperi faţa, dispreţuit şi nebăgat în seamă. Dar el a luat asupră-şi durerile noastre şi cu suferinţele noastre s-a împovărat. Noi îl socoteam pedepsit, chinuit şi bătut de Dumnezeu, dar el fusese străpuns pentru păcatele noastre şi pentru fărădelegile noastre zdrobit; el a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile lui noi toţi ne-am vindecat. (…)Chinuit a fost, dar s-a supus şi nu şi-a deschis gura sa. Ca un miel nevinovat spre junghiere s-a adus şi ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, aşa nu şi-a deschis gura sa. (…)Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte. Mormântul lui a fost pus lângă cei fără de lege şi cu cei făcători de rele (a fost aşezat) după moartea lui, cu toate că nu săvârşise nici o nedreptate şi nici înşelăciune nu fusese în gura lui.”(Isaia LIII,1-8). Proorocul Daniel spune şi el: „Cel uns va pieri fără să se găsească vreo vină în el, iar poporul unui domn va veni şi va dărâma cetatea şi templul…”(Daniel IX,26).

Nimic nu poate atesta mai expresiv latura umană a lui Mesia decât suferinţele pe care le va îndura pentru „fărădelegile noastre”. Conştient de aceasta Iisus îşi anunţă în trei rânduri ucenicii că „Fiul omului va fi dat pe mâna arhiereilor şi a cărturarilor şi-l vor osândi la moarte.”(Matei XX,18)

Iată acum o serie de *texte care atestă dumnezeirea lui Mesia*:

a. *Cel fără de păcat.* Nici un om nu poate fi fără de păcat înaintea lui Dumnezeu, chiar de-ar trăi şi numai o singură zi pe pământ.(III Regi VIII,46) Or Mesia a fost osândit la moarte deşi „nu săvârşise nici o nedreptate”. De aceea moartea nu-l va putea reţine şi Dumnezeu îl va învia. „Dar, continuă Isaia, a fost voia Domnului să-l zdrobească prin suferinţă. Şi fiindcă şi-a dat viaţa ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmaşii săi, îşi va lungi viaţa şi lucrul Domnului în mâna lui va propăşi. Scăpat de chinurile sufletului său, va vedea rodul ostenelilor saleşi de mulţumire se va sătura. Prin suferinţele lui Dreptul, robul meu, va îndrepta pe mulţi şi fărădelegile lor le va lua asupra sa.”(Isaia LIII,10-11).

b. *Cel veşnic. „*Şi tu, Betleeme Efrata, deşi eşti mic între miile lui Iuda, din tine va ieşi stăpânitor peste Israel, *iar obârşia lui este dintru început, din zilele veşniciei.*”(Miheia V,1). Este foarte probabil ca Ioan să fi avut acest text în minte atunci când a deschis prologul evanghelei sale prin cuvintele: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul.”(Ioan I,1).

c. *Fiul omului.* „Şi mi-am ridicat ochii mei şi iată un om îmbrăcat în veşminte de in, iar coapsele lui încinse cu aur curat şi de preţ; trupul lui ca hrisolitul şi faţa lui ca fulgerul, ochii lui ca flăcările de foc; braţele şi picioarele lui străluceau ca arama lustruită şi sunetul cuvintelor lui (era) ca vuietul unie mulţimi. (…)Acela care avea înfăţişarea fiului omului s-a atins de buzele mele…”(Daniel X,5-6,16) Este mai mult decât evident că evenimentul schimbării lui Iisus la faţă pe muntele Tabor, când „faţa sa a strălucit ca soarele iar hainele sale s-au făcut albe ca zăpada”, nu ar putea fi înţeles în absenţa acestei proorocii a lui Daniel. De sub chipul de rob pe care Mesia l-a adoptat pentru a răscumpăra prin suferinţele şi jertfa sa păcatele oamenilor răzbate în final adevărata sa natură divină, chipul său dumnezeiesc strălucind ca fulgerul.

d. *Emanuel, fiul fecioarei.* Numele înseamnă „cu noi este Dumnezeu”. El apare în cunoscuta profeţie a lui Isaia despre naşterea lui Mesia dintr-o fecioară: „Iată, fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu şi-i vor pune numele *Emanuel.*”(Isaia VII,14), sugerând în mod clar divinitatea acestuia. În baza acestei siguranţe despre adevărata natură a lui Mesia proorocul strigă triumfător: „*Cu noi este Dumnezeu* (Emanuel), înţelegeţi neamuri şi vă plecaţi. Auziţi până la marginile pământului, voi, cei puternici, şi vă plecaţi. De vă veţi întări, iarăşi veţi fi biruiţi. Orice sfat veţi sfătui (orice plan veţi pregăti, n.n.) Domnul îl va risipi şi cuvântul pe care-l veţi grăi nu va rămâne întru voi. *Căci cu noi este Dumnezeu.*”(Isaia VIII,9-10)

e. *Domnul lui David.* Dar cel mai elocvent text mesianic este cel din psalmul 109, invocat de însuşi Mântuitorul în disputa sa cu fariseii şi cărturarii care nu acceptau dumnezeirea lui Mesia şi în care proorocul David zice: „Zis-a Domnul Domnului meu: şezi de-a dreapta mea până ce voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut picioarelor tale.”(Psalmul CIX,1). Raţionamentul prin care Iisus înfrânge aroganţa fariseilor reducându-i la tăcere este, cum se ştie, următorul: „Ce vi se pare despre Hristos ? Al cui fiu este ? Zis-au lui: Al lui David ! Zis-a lor: Cum, deci, David îl numeşte pe el ‚Domn' când zice: ‚Zis-a Domnul Domnului meu…'? Deci dacă David îl numeşte pe el ‚Domn', cum este fiul lui ? Şi nimeni nu putea să-i mai răspundă un cuvânt şi nici n-a mai îndrăznit cineva din ziua aceea să-l mai întrebe.”(Matei XXII,42-46).

Desigur, profeţiile despre dumnezeirea lui Mesia sunt obscure; poporul evreu nu era încă pregătit să admită o persoană divină alături de Yahve, un Fiu coetern cu el. Aceasta a fost taina majoră a Vechiului Testament care avea să se reveleze lumii abia odată cu venirea efectivă în istorie a lui Mesia ca Fiul lui Dumnezeu. Totuşi, chiar dacă a fost o taină profundă, prooroci ca Daniel au anticipat-o: „Am privit în vedenie de noapte şi, iată, pe norii cerului venea cineva ca Fiul omului şi el a înaintat până la Cel Vechi de Zile şi a fost dus în faţa lui. Şi lui i s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile îi slujeau lui. Stăpânirea lui este veşnică, stăpânirea care nu va trece, iar împărăţia lui nu va trece niciodată.”(Daniel VII,13-14). Această proorocie este preluată de Iisus atunci când, somat să se identifice în faţa arhiereilor care-l anchetau, le spune: „De acum veţi vedea pe Fiul omului şezând de-a dreapta Puterii şi venind pe norii cerului.” (Matei XXVI,64).

2. *Temeiurile dogmei hristiologice în Noul Testament*. Constituţia umano – divină a lui Iisus Hristos apare cu toată claritatea abia în cărţile Noului Testament. De altfel, intenţia autorilor lor este tocmai aceea de a arăta, de a „deschide” ochii celor orbiţi fie de păcate, fie pur şi simplu de necredinţă, că Iisus din Nazaret, omul căruia mulţi îi cunoscuseră părinţii şi rudeniile, era, de fapt, Fiul lui Dumnezeu, Mesia cel prezis de prooroci că avea să vină. „Iar acestea s-au scris, spune Sf. Ioan, ca voi să credeţi că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, şi, crezând, viaţă să aveţi.”(Ioan XX,31). „Ce era dintru început, spune acelaşi evanghelist, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul Vieţii – şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era (dintru început) la Tatăl şi s-a arătat nouă – ce am văzut şi am auzit vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul său, Iisus Hristos.”(I Ioan I,1-3)

Direcţia fundamentală a propovăduirii creştine apare, aşadar, dinspre umanitatea şi caracterul de fiinţă istorică, concretă, a lui Iisus din Nazaret spre dezvăluirea şi mărturisirea fermă a divinităţii sale egale cu aceea lui Dumnezeu Tatăl ca o chezăşie a învierii noastre a tuturor. Acesta este, de altfel, sensul expunerii pe care-l adoptă evangheliştii, dar şi Sf. Pavel în propovăduirea sa.(I Corinteni XV,1-8). Vom urma şi noi aceeaşi direcţie menţionând mai întâi texte noutestamantare care pun în evidenţă latura umană a lui Iisus, apoi texte care-i subliniază divinitatea. Aceste texte, mai mult decât cele din Vechiul Testament, constituie baza biblică a hristologiei tradiţionale.

*Texte care afirmă natura deplin umană al lui Iisus Hristos*:

a. *Fiul lui David.* Evangheliştii Matei şi Luca îşi încep, fiecare, evanghelia cu genealogia lui Iisus Hristos pentru a-i demonstra descendenţa davidică şi astfel mesianitatea: „Cartea neamului lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam…"Matei I,1); „Iisus era ca de treizeci de ani când a început să propovăduiască, fiind, precum se socotea, fiul lui Iosif…, fiul lui David…,fiul lui Adam…"(Luca III,23,31,38). Genealogia Mântuitorului este însă nu doar un argument pentru originea sa din regele David, deci din seminţia lui Iuda, cum au prezis proorocii că avea să fie Mesia; ea este, de asemenea, un argument fundamental în ceea ce priveşte caracterul său deplin uman. Născându-se din fecioara, Iisus este un om asemenea tuturor celorlalţi oameni.

b. *Şi a flămânzit.* Ca om adevărat Iisus a avut aceleaşi nevoi ca oricare altul: i-a fost foame, i-a fost sete, i-a fost somn. „Iisus a fost dus de Duhul în pustie… Şi după ce a postit patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi, la urmă *a flămânzit.*"(Matei IV,1). Fiind în agonie pe cruce, Iisus a zis la un moment dat: „*Mi-e sete*."(Ioan XIX,28). „Furtună mare s-a ridicat pe mare încât corabia se acoperea de valuri; *iar el dormea*."(Matei VIII,24).

c. *Adu degetul tău..* Chiar şi după înviere Iisus a fost un om tot atât de real pe cât fusese înainte. Văzându-l deodată în mijlocul lor ucenicii „înspăimântaţi şi înfricoşaţi, credeau că văd un duh. Dar Iisus le-a zis: de ce sunteţi tulburaţi…? *Pipăiţi-mă şi vedeţi, că duhul nu are carne şi oase, precum mă vedeţi pe mine având*."(Luca XXIV,37-39). Avem apoi cunoscutul episod cu apostolul Toma căruia Iisus îi spune: „*Adu degetul tău şi vezi mâinile mele, adu şi mâna ta şi pune-o-n coasta mea şi nu fii necredincios.*."(Ioan XX,27).

Să vedem acum *texte noutestamantare care-i atestă firea sa divină.*

a. *Afirmaţiile Mântuitorului.* Sunt multe ocazii în care Mântuitorul şi-a afirmat deschis divinitatea, identitatea sa fiinţială cu Dumnezeu Tatăl. Astfel, pe când se afla înconjurat de farisei şi cărturari, el le spune: „Adevărat, adevărat vă spun vouă: de va păzi cineva cuvântul meu, nu va vedea moartea în veac. Iudeii i-au replicat imediat: acum am cunoscut că ai demon în tine, căci Avraam (care a ascultat cuvântul lui Dumnezeu mai mult ca oricine), iată, a murit şi au murit şi proorocii, (care şi ei l-au ascultat). Iar tu zici: de va asculta cineva cuvântul meu… Eşti tu cumva mai mare decât însuşi părintele nostru Avraam, care a murit….? (…)Avraam, părintele vostru a fost bucuros să vadă ziua mea şi a văzut-o deja şi s-a bucurat. Iudeii i-au răspuns: cum aşa ? N-ai nici cincizeci de ani şi zici că l-ai văzut pe Avraam ? Iisus le-a zis: Adevărat, adevărat zic vouă: mai înainte de a fi fost Avraam EU SUNT. (Iudeii au luat îndată pietre ca să arunce asupra lui, dar Iisus s-a ferit şi ieşind din templu… s-a dus de a acolo."(Ioan VIII,51-59). Aluzia la numele pe care însuşi Yahve şi-l dă în faţa lui Moise căruia îi spune că numele său adevăra este EU SUNT (Exod III,14) este mai mult decât evidentă.

Capitolul zece din evanghelia a patra cuprinde un episod şi mai elocvent. „Eu şi Tatăl, spune Iisus cărturarilor, una suntem. Iudeii, (auzindu-l), iarăşi au luat pietre ca să arunce asupra lui. Dar Iisus le-a zis: multe lucruri bune v-am arătat vouă de la Tatăl meu. Pentru care dintre ele aruncaţi cu pietre asupra mea ? Iudeii i-au răspuns: nu pentru vreun lucru bun aruncăm noi pietre asupra ta, ci pentru hulă; pentru că tu, *om fiind, te faci pe tine Dumnezeu.*"(Ioan X,30-33). Din acest pasaj se vede clar că iudeii au înţeles exact sensul în care Iisus se definea pe sine în raport cu Dumnezeu Tatăl şi anume ca egal şi identic chiar cu Tatăl sub aspectul naturii sale divine.

În timpul rugăciunii pe care o face în grădina Ghetsimani înaintea prinderii sale Iisus spune: „Părinte, a sosit ceasul. Preaslăveşte pe Fiul tău, ca şi Fiul să te preaslăvească pe tine… Preaslăveşte-mă, Părinte, *cu slava pe care am avut-o la tine înainte de a fi fost lumea.*"(Ioan XVII,1,5). Pe muntele Tabor apostolii au văzut, pentru o clipă, această slavă care-l înconjoară pe care Iisus o are ca Dumnezeu dinainte de a fi lumea, adică din eternitate: „Iisus a luat cu sine pe Petru, pe Iacv şi pe Ioan şi i-a dus într-un munte înalt…şi s-a schimbat la faţă înaintea lor. Şi

strălucea faţa sa ca soarele, iar veşmintele lui se făcuseră albe ca lumina."(Matei XVII,1-2). Pe muntele Tabor Iisus adeverea ceea ce Daniel văzuse doar în vedenie profetică (IX,5-6).

În sfârşit, solicitat de către apostolul Filip să-i arate pe Dumnezeu Tatăl, Iisus îi dă memorabilul răspuns: „De atâta vreme sunt cu voi şi n u mai cunoscut, Filipe ? *Cel ce m-a văzut pe mine a văzut pe Tatăl.* Cum zici tu: artă-ne nouă pe Tatăl ? Nu crezi tu că eu sunt în Tatăl şi Tatăl întru mine."(Ioan XIV,9-10).

b. *Afirmaţiile Sf. Pavel.* „Gândul acesta să fie în voi, scrie el filipenilor, care era şi în Iisus Hristos, care, *în chipul lui Dumnezeu fiind*, …s-a deşertat pe sine chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor şi la înfăţişare făcându-se ca un om."(Filipeni II,5-7). „Acesta, (Iisus Hristos), scrie el de data aceasta colosenilor, este chipul Dumnezeului celui nevăzut, născut mai înainte de toată zidirea… Luaţi aminte, deci, să nu vă fure minţile cineva cu filozofia şi cu deşarta înşelăciune cea din predania omenească, cea după înţelesurile cele slabe ale lumii şi nu după Hristos. Căci întru el sălăşluieşte, trupeşte, toată plinătatea dumnezeirii."(Coloseni I,15; II,8).

Recunoaşterea naturii divine a lui Iisus Hristos, învaţă Sf. Pavel, este o capacitate care nu stă în puterea omului normal, care se bazează numai pe puterile simţurilor şi ale minţii sale naturale. O asemenea capacitate depăşeşte natura finită şi de aceea ea îi vine omului numai de la Duhul Sfânt. „Vă fac cunoscut, (fraţilor), scrie el corintenilor, că precum nimeni, grăind în Duhul lui Dumnezeu, nu zice: anatema fie Iisus, tot aşa, nimeni nu poate să zică: *Domn este Iisus* fără numai în Duhul Sfânt."(I Corin- teni XII,3).

c. *Vedenia Sf. Ioan.* Aflat în exil în insula Patmos, Sf. Ioan evanghelistul, acest Daniel al Noului Testament, are o viziune pe care o descrie apoi chiar în primul capitol al Apocalipsei sale: „Am fost în duh în zi de duminică şi am auzit în urma mea glas mare de trâmbiţă… M-am întors să văd al cui e glasul şi…am văzut…pe Cineva asemenea Fiului Omului, îmbrăcat în veşmânt lung până la picioare şi încins pe sub sân cu un brâu de aur. Capul şi părul îi erau albe ca lâna şi ca zăpada, iar ochii lui ca para focului… Faţa lui era ca soarele când străluceşte în toată puterea lui…El a pus mâna sa dreaptă peste mine şi mi-a zis: nu te teme ! *EU SUNT, Cel dintâi şi Cel de pe urmă.*"(Apocalipsa I,10,12,13-14,17).

Vedenia trimite fără nici un dubiu la pasajul în care Daniel are viziunea Celui Vechi de Zile VII,9-10. Sub chipul acesta Ioan înţelege, de fapt, pe Iisus Hristos pe care-l numeşte cu termenul de Fiu al Omului, termen folosit de Iisus însuşi cu privire la sine. Identificarea este şi mai clară în momentul în care copleşitorul personaj din vedenie, care se prezintă pe sine ca „Cel dintâi şi Cel de pe urmă", adaugă: „Am fost mort şi, iată, sunt viu în vecii vecilor."(V.18). Aşadar, sub chipul uman al lui Iisus Hristos se află, de fapt, însuşi Cel Etern, Fiul lui Dumnezeu. De aceea va spune el răspicat în prima sa epistolă: „Cine mărturiseşte că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămâne întru el şi el în Dumnezeu." I Ioan IV,15).

3. *Temeiurile patristice ale dogmei hristologice*. Voi menţiona aici învăţătura unui Părinte apostolic, aceea a Sf. Ignatie Teoforul, ucenic al Sf. Ioan Evanghelistul. Să vedem mai întâi consideraţiile sale despre *caracterul real uman al lui Iisus Hristos*.

Confruntat cu dochetismul unor eretici, Sf. Ignatie spune: „Astupaţi-vă urechile la auzul acelor discursuri care nu vă vorbesc de Iisus Hristos născut din neamul lui David, născut din Maria, care a fost realmente născut, realmente a mâncat şi a băut, realmente a suferit persecuţie sub Ponţiu Pilat, realmente a fost crucificat, a murit sub privirile cerului, ale pământului şi ale celor dedesubt; care realmente a înviat din morţi…Dar dacă el n-a suferit decât în aparenţă, cum zic unii atei, adică unii necredincioşi care ei înşişi nu sunt decât o aparenţă, pentru ce sunt eu înlănţuit ? Pentru ce sunt eu nerăbdător să lupt împotriva fiarelor? Atunci înseamnă că mor în zadar ! Ceea ce spun eu despre Domnul este atunci o minciună ! "

„El a suferit cu adevărat şi a înviat cu adevărat, în timp ce unii necredincioşi, care ei înşişi nu sunt decât o aparenţă, pretind că le n-a suferit decât în aparenţă… În ceea ce mă priveşte ştiu şi cred că şi după înviere, chiar, el a avut un trup (real)… După înviere el a mâncat şi a băut cu ucenicii întocmai ca o fiinţă trupească, deşi cu duhul era unit cu Tatăl său… Dacă numai în aparenţă a făcut Domnul toate acestea, atunci numai în aparenţă sunt şi eu înlănţuit. Atunci pentru ce sunt eu sortit şi trimis la moarte, prin foc, prin sabie sau prin dinţii fiarelor ?"

„Învăţaţi să-i cunoaşteţi pe aceşti eretici care propovăduiesc greşit despre harul lui Iisus Hristos care a venit la noi: uitaţi-vă cât sunt de potrivnici Duhului lui Dumnezeu. N-au nici o

dragoste nici de văduve, nici de orfani, nici de necăjiţi, nici de întemniţaţi sau de cei eliberaţi, nici de cei înfometaţi ori însetaţi. Ei se abţin de la euharistie şi de la rugăciune fiindcă nu recunosc că euharistia este trupul Domnului nostru Iisus Hristos, acest trup care a suferit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl, în bunătatea sa, l-a înviat. Cei care neagă darul lui Dumnezeu îşi vor găsi moartea în negarea lor.” [1]

Să vedem acum câteva referinţe în care el afirmă deschis şi hotărât *dumnezeirea lui Iisus Hristos*. Iisus Hristos, spune el, „era la Tatăl înaintea timpurilor”; Iisus Hristos este Dumnezeu, θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, Dumnezeul nostru, ὁ θεὸς ἡμῶν; ne botezăm în sângele lui Dumnezueu, ἐν αἵματι θεοῦ. [2] „Nu există, spune Ignatie, decât un singur doctor al trupesc şi sufletesc, născut şi, în acelaşi timp, nenăscut, în trup fiind Dumnezeu, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, în moarte fiind viaţă adevărată, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, mai întâi pătimitor, dar mai apoi nepătimitor, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής. [3] „Aşteptaţi-l, mai spune Ignatie, pe cel care mai presus de orice timp, pe cel veşnic, pe cel nevăzut, care pentru noi a devenit văzut, pe cel impalpabil, impasibil devenit pentru noi pasibil, care a suferit pentru noi în toate felurile.” [4]

Se poate observa, deci, că învăţătura despre constituţia umano – divină a lui Iisus Hristos este o constantă atât în paginile Vechiului şi ale Noului Testamant, cât şi a Părinţii apostolici, dintre care nu l-am citat decât pe Sf. Ignatie Teoforul. Această învăţătură, care constituie esenţa hristologiei biblice şi patristice, va deveni însă curând obiectul unor mari confuzii şi al unor aprinse dezbateri doctrinare.

NOTE

[1] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1927., vol.2, p.81-82
[2] J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris 1924, vol.1, p.125
[3] J. Tixeront, *op. cit.,* vol.1, p.129
[4] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.1, p.129

## CAPITOLUL AL DOILEA
# MOTIVELE ÎNTRUPĂRII FIULUI LUI DUMNEZEU

1. *Motivele asumării firii umane integrale*. Problema integrităţii firii umane pe ara trebuit s-o asume Iisus Hristos s-a pus mai acut abia odată cu apariţia ereziei apolinariste. Apolinarie de Laodiceea a fost, alături de Sf. Atanasie, un teolog excelent şi un aprig apărător al credinţei formulate la Niceea împotriva arianismului. În timp ce apăra credinţa Bisericii în caracterul deplin al dumnezeirii lui Iisus Hristos, Apolinarie a început să emită, la început prin ucenicii săi, iar mai apoi direct, opinii stranii cu privire la umanitatea Mântuitorului. În esenţă, ideea sa era că în prezenţa copleşitoare a firii divine a Logosului divin natura umană din Iisus nu a mai putut avea nici o iniţiativă proprie, specific umană: decizia în orice fază a vieţii lui Iisus şi în orice problemă pe care a avut-o de rezolvat aluat-o în exclusivitate Logosul. De aceea, socotea Apolinarie, Natura umană asumată de Logos în Iisus Hristos n-a fost în realitate decât un corp fără suflet, adică fără acea parte raţională care constituie în fiecare om forul său decizional propriu. Pe scurt, Iisus ar fi asumat un trup, un corp, *soma*, fără suflet, *psihe* sau *nous.*

Împotriva unei asemenea viziuni intervenţia Părinţilor Bisericii a fost energică. O contestare a integrităţii naturii umane asumate de Mântuitorul punea în discuţie întreaga soteriologie sau teorie a mântuirii. Dacă păcatul lui Adam pe care-l moşteneşte întreaga specie umană n-a fost doar un păcat al trupului, al materiei, ci în primul rând un păcat al sufletului, dacă moartea a intrat întreaga umanitate nu ca urmare a unei contaminări materiale a naturii noastre cu vreun fruct otrăvitor, ci datorită deciziei conştiente a primilor oameni de a nu asculta porunca divină şi de a se îndepărta astfel de singurul izvor adevărat al vieţii care este Dumnezeu, atunci păcatul strămoşesc nu mai este un păcat al trupului, ci în primul rând unul al sufletului. În acest caz mântuirea nu mai poate viza doar o parte a fiinţei noastre, în speţă trupul nostru material, ci întreaga natură umană de care dispunem fiecare în mod individual, adică trup şi suflet deopotrivă. Aşadar, ceea ce a trebuit să asume Logosul prin întrupare nu putea fi doar trupul nostru, ci natura umană integrală.

Dovada cea mai elocventă că Natura umană asumată în Iisus a fost una perfect consubstanţială cu a noastră este faptul naşterii sale din Maria, o mamă obişnuită în ordinea firii ca orice altă mamă omenească. Consubstanţialitatea Lui Iisus ca fiu cu propria sa mamă în ceea ce priveşte firea sa umană este, prin Maria, garanţia suficientă a consubstanţialităţii lui cu întregul neam omenesc. Prin secolul al II-lea gnosticii puseseră în discuţie această consubstanţialitate a corpului lui Iisus cu acela al Marie, învăţând că, de fapt, n-ar fi avut loc o naştere adevărată din Maria, ci numai o trecere prin ea a unui corp cu totul ceresc, superior celui uman obişnuit, pe care Logosul l-ar fi adus cu sine din ceruri. După unele mărturii istorice o astfel de opinie ar fi împărtăşit la un moment dat şi Apolinarie, care şi el vorbea despre un corp ceresc al lui Iisus. Având în vedere consecinţele catastrofale pentru înţelegerea mântuirii aduse de Hristos în cazul unei asemenea concepţii, reacţia Părinţilor a fost unanim în favoarea ideii că ceea ce a asumat Logosul în Iisus Hristos n-a putut fi o natură umană incompletă, ci una integrală, aşa cum se găseşte ea în fiecare om obişnuit.

Aşadar, carnea lui Iisus şi-a avut originea ei adevărată *ex Maria* şi ea a fost consubstanţială cu a noastră. Este afirmaţia pe care au făcut-o nume mari ca Atenagora Apologetul, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ioan Gurădeaur, Amfilohie de Iconiu şi mulţi alţii. [1] Fără această consubstanţialitate, spune Sf. Vasile cel Mare, „noi, care eram morţi în Adam, n-am fi fost înviaţi în Hristos, ceea ce căzuse n-ar fi fost ridicat, ceea ce se spărsese n-ar fi fost refăcut şi ceea ce se îndepărtase de Dumnezeu prin ispita diavolului n-ar fi fost adunat la loc.” [2]

Didim cel Orb arată că jertfa lui Iisus a fost în măsură să ne împace cu Dumnezeu Tatăl ştergând păcatul şi pedeapsa. „În întrupare, spune Didim, s-a produs medierea. Jertfindu-se într-un mod mai presus de înţelegerea întregului neam omenesc şi oferindu-se propriului său Tată ca un parfum spiritual, (Fiul lui Dumnezeu) l-a liniştit (pe Tatăl) prin ea (prin întrupare), a distrus moartea care ameninţa întregul neam omenesc, ne-a întors de la idoli, ne-a unit prin cunoaşterea lui Dumnezeu, ne-a redat paradisul şi ne-a adunat în ceruri, unind, ca un Dumnezeu şi Domn, cele de pe pământ cu cele din ceruri, apropiind cele ce erau separate şi restaurând pe om în harul din care căzuse.” [3]

La rândul său, Sf. Atanasie spune că prin participarea noastră la natura înviată a lui Iisus Hristos, noi toţi suntem înviaţi şi îndumnezeiţi; carnea noastă, spune el, este *verbifiată,* într-un fel, (de la *Verbum caro factum*), *„logicizată”,* adică *făcută raţională după modelul Logosului,* λογοθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον. [4] „(Logosul), mai spune Sf. Atanasie, s-a făcut om, ca să ne facă pe noi dumnezei; a devenit vizibil într-un trup pentru ca noi că primim cunoaşterea Tatălui celui nevăzut; el a suferit asuprirea oamenilor pentru ca noi să moştenim nemurirea.” [5] Aceeaşi motivaţie o oferă întrupării, asumării naturii noastre integrale, şi Sf. Grigore de Nyssa care spune: „Dumnezeu s-a amestecat cu ceea ce noi suntem, pentru ca, prin acest amestec, ceea ce suntem să îndumnezeiască.” [6]

Dar să stăruim puţin asupra explicaţiilor sale pe care le oferă în celebrul său *Tratat despre întruparea Cuvântului*. Imitând maniera Sfântului Pavel din primele două capitole ale *epistolei către Romani* pentru a explica mai în amănunt necesitatea întrupării, Sf. Atanasie spune: „(După alungarea lor din paradis), oamenii nu se menţinură, datorită greşelilor lor, în anumite margini, ci, întinzându-se treptat, au ajuns la lipsa de orice măsură. La început ei s-au făcut născocitorii răutăţii şi au chemat împotriva lor moartea şi stricăciunea. Pe urmă, abătându-se tot mai mult spre nedreptate şi întrecând toată nelegiuirea, neoprindu-se la un singur rău, ci născocind prin altele noi pe toate cele noi, s-au făcut nesătui în a păcătui. Se întinseseră peste tot preacurviile şi furturile; tot pământul era plin de ucideri şi de răpiri. Nu se mai gândea nimeni la lege în pornirea spre stricăciune şi spre nedreptate. Se războiau cetăţi împotriva cetăţilor şi se ridicau popoare împotriva popoarelor. Toată lumea era sfâşiată de răzvrătiri şi de lupte; fiecare se întrecea în încălcări de lege. Nu lipseau nici faptele potrivnice firii..”(Tratat despre întruparea cuvântului, V) [7]

Pedeapsa pentru aceste răutăţi, dar mai ales pentru aceea care le-a generat pe toate şi anume păcatul primilor oameni în paradis, a fost moartea. „Moartea întărindu-se prin acestea tot mai mult şi stricăciunea stăruind datorită acestora împotriva oamenilor, continuă Sf. Atanasie, neamul omenesc se strica şi *omul raţional* zidit după chipul lui Dumnezeu dispărea, iar lucrarea făcută de Dumnezeu se pierdea.” ( Tratat…, VI). [8] Trebuie bine înţeleasă această idee a „omului raţional” pe care o folosesc toţi Sfinţii Părinţi, nu doar Atanasie. Logosul sau Raţiunea supremă este modelul după chipul căruia au fost creaţi oamenii. Crearea omului a fost, de fapt, o „raţionalizare” a materiei iraţionale. Păcatul, în schimb, ca îndepărtare de Dumnezeu, echivalează cu o pierdere progresivă tocmai a acestei raţionalităţi, a acestui chip raţional care-l aseamănă pe om cu modelul său, Logosul sau Raţiunea divină. Pe acest fond, întruparea apare, într-adevăr, ca o *verbifiere (de la Verbum), ca o refacere a caracterului raţional al fiinţei umane, ca o readucere la starea de chip real al Logosului divin.*

Moartea, deci, nu a fost numai o decizie exterioară a lui Dumnezeu care, simţindu-se ofensat, a hotărât-o ca pedeapsă; moartea era consecinţa ontologică, internă oricărei firi create, care se îndepărtează de izvorul necreat al vieţii ei care este Dumnezeu. Dacă moartea ar fi fost doar o pedeapsă exterioară fiinţei lui, omul s-ar fi putut elibera de ea prin simpla pocăinţă pentru greşeală. „Pocăinţa, spune tot Sf. Atanasie, nu putea să-i ridice pe oameni din cele ale firii, căci face să înceteze doar păcatul. Dacă ar fi fost, deci, numai păcatul, ar fi fost de ajuns pocăinţa. Dar, odată ce, după călcarea ce a premers, oamenii erau stăpâniţi de stricăciunea cea după fire şi erau dezbrăcaţi după harul de a fi după chipul lui Dumnezeu, ce trebuia să se în-tâmple ? Sau de cine era nevoie pentru readucerea acestui har, dacă nu de Cuvântul lui Dumnezeu, care a făcut la început toate din cele ce nu sunt ? Căci era propriu lui să aducă iarăşi pe cel stricăcios la nestricăciune şi să împlinească pentru toţi ceea ce se cuvenea în faţa Tatălui. Căci fiind Cuvântul Tatălui şi fiind mai presus de toate, era firesc că numai el avea puterea să creeze din nou toate şi să pătimească pentru toţi şi să fie pentru toţi sol vrednic pe lângă Tatăl.”(Tratat…, VII). [9]

Prin urmare, cum întreaga noastră natură umană, adică trup şi suflet, deopotrivă, fusese afectată de păcatul strămoşesc, întreagă trebuia şi asumată de Logosul mântuitor. Acest principiu soteriologic este formulat de Sf. Grigore de Nazianz în formula lapidară: „Ceea ce nu este asumat nu este vindecat; deci va beneficia de mântuire numai ceea ce este unit cu Dumnezeu, τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον; ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται.” [10] Sf. Grigore explică în lucrarea sa *Contra Apollinarim* şi motivul acestui principiu: Iisus nu trebuia să dea drept răscumpărare în schimbul nostru „altceva pentru altceva, ἕτερον ἀνθ′ ἑτέρον”, ci „trup pentru trup, suflet pentru suflet şi o natură completă pentru orice om.” [11]

2. _Consecinţele intrupării integrale_. Unirea firii umane cu cea divină a Fiului în Iisus Hristos conduce la o serie de consecinţe atât pentru prima, cât şi pentru a doua, datorită a ceea ce s-a numit *comunicarea însuşirilor*, (*communicatio idiomatum*, ἀντίδοσις ἰδιομάτων). În baza acestui principiu firea divină din Iisus primeşte o serie de însuşiri care sunt proprii celei umane şi care, în afara întrupării, nu ar putea fi înţelese şi cu atât mai puţin admise. În cele ce urmează voi menţiona câteva dintre acestea.

a. *Kenoza dumnezeirii.* În *Epistola sa către Filipeni* Sf. Pavel scrie următoarele despre coborârea Fiului lui Dumnezeu în trup uman: „Gândul acesta să fie în voi, care era şi în Iisus Hristos, care, *în chipul lui Dumnezeu fiind, n-a ţinut la această condiţie a sa de egal al lui Dumnezeu ca la pradă (căreia nu-i mai dai drumul), ci s-a deşertat pe sine chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor şi la înfăţişare făcându-se ca un om; s-a smerit pe sine, ascultător făcându-se până la moarte şi încă moarte de cruce.”*(Filipeni II,5-8). Aceeaşi idee o expune el corintenilor pe care îi îndeamnă la milostenie faţă de săraci, justificându-şi cererea astfel: „Căci cunoaşteţi harul lui Domnului nostru Iisus Hristos, care, bogat fiind, a sărăcit pentru voi, ca voi să vă îmbogăţiţi cu sărăcia lui.”(II Corinteni VIII,9). În *Epistola către Evrei* găsim următoarele: „Ci pe cel micşorat cu puţin faţă de îngeri îl vedem încununat cu slavă şi cu cinste…(…)El s-a împărtăşit de acestea (de sânge şi de trup) ca să surpe prin moartea sa pe cel care are stăpânirea morţii, adică pe diavolul, şi să izbăvească pe acei pe care frica morţii îi ţinea în robie toată viaţa. Căci, într-adevăr, *n-a luat firea îngerilor, ci sămânţa lui Avraam a luat. Pentru aceea dator era să se asemene întru toate fraţilor* ca să fie milostiv şi credincios arhiereu în cele către Dumnezeu, pentru curăţirea păcatelor poporului.”(Evrei II,5,14-17). (Vezi şi I Timotei III,16).

Mai mult, toate aceste texte sugerează nu numai o arătare în trup a dumnezeirii celei veşnice, ci faptul că aceasta s-a născut în timp, a căpătat o nouă formă de existenţă pe care până atunci nu o avea. Căci afirmaţia că cel ce s-a născut din Fecioara Maria la „plinirea vremii” este însuşi Dumnezeu Cuvântul este perfect ortodoxă şi în spiritul cel mai deplin patristic. Cum trebuie înţeleasă, aşadar, kenoza Fiului lui Dumnezeu ?

Apolinarie de Laodiceea a înţeles-o ca o *kenoză* a firii dumnezeieşti, ca o restrângere a naturii Logosului până la limitele naturii umane finite. Acesta este sensul celebrei expresii al cărei autor este: *o singură fire a lui Dumnezeu Logosul întrupată,* μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.[12] Cu alte cuvinte, pentru Apolinarie, ca şi pentru arieni mai înainte, subiectul „golirii” Fiului de slava sa divină nu era ipostasul său, ci însăşi natura sa divină. Aşa cum prin înviere Fiul se lepăda într-un fel de natura sa umană asumată în întrupare revenind la condiţia sa dumnezeiască, tot astfel, prin coborâre la condiţia umilă de om, luând chip de rob, cum spune Sf. Pavel, Logosul îşi diminuează condiţia divină, renunţă voluntar şi temporar la egalitatea sa cu Tatăl, pentru a se manifesta într-o formă accesibilă oamenilor. Tema „golirii” de slavă sau chiar a pierderii temporare a slavei prin coborârea în materie este prezentă încă la gnostici (a se vedea legenda gnostică a fiului de rege trimis în Egipt unde uită de condiţia sa regală până în momentul în care este chemat înapoi de Tatăl său). [13]

Acest mod de a înţelege kenoza a reapărut în vremurile moderne la unii teologi protestanţi din secolul al XIX-lea. Astfel, adoptând concepţia lui Luther după care natura umană a lui Iisus primeşte însuşiri dumnezeieşti, teologii protestanţi mai vechi, aparţinând şcolii din Giesen, au înţeles kenoza ca pe *o golire de întrebuinţare,* κένωσις χρήσεως, a acestor însuşiri: deşi natura umană a lui Iisus posedă aceste însuşiri, spuneau ei, acestea nu se arată sau el nu le-a întrebuinţat complet şi continuu; alţii, urmându-l tot pe Luther, dar aparţinând şcolii din Tübingen, au înţeles kenoza ca pe *o ascundere a întrebuinţării,* κένωσις χρήσεως: natura sa umană ar fi făcut uz numai în ascuns, tainic de însuşirile dumnezeieşti pe care le-a primit prin întrupare. [14]

Teologii protestanţi din secolul al XIX-lea au emis teorii şi mai radicale. „Teoriile kenotice din veacul al XIX-lea, începând cu G. Thomasius, extind kenoza asupra naturii divine însăşi, care s-a restrâns sau îngustat prin întrupare. Întruparea este kenoză reală, radicală. Cuvântul întrupat păstrează fiinţa dumnezeiască, dar se automărgineşte benevol, renunţând la actualizarea însuşirilor sale ca atotputernicia, omniprezenţa, atotştiinţa, ca să se transpună cu totul pe planul vieţii umane (Thomasius). În starea de umilire Hristos nu este decât virtual Dumnezeu, neavând conştiinţa că

este Dumnezeu şi fiind limitat real de condiţiile fireşti ale vieţii pământeşti (Gess). Poziţii asemănătoare ocupă Liebner, v. Hoffmann, Ebhrard, Hahn, Delitzsch, Martensen.” [15]

Deşi de pe alte premize decât cele protestante, teologul ortodox rus S. Bulgaciv ajunge la aceleaşi concluzii în ceea ce priveşte sensul kenozei. „După Bulgacov, natura Cuvântului rămâne neschimbată şi nemicşorată în hristos, numai forma de viaţă devine alta. Prin întrupare, Hristos se dezbracă de forma sau chipul dumnezeiesc, luând chip de rob, pentru ca după înviere să-şi recapete chipul sau slava cea veşnică. Slava veşnică este Sofia necreată, natura dumnezeiască în manifestarea ei intertrinitară, dragostea persoanelor dumnezeieşti întreolaltă, pe care Fiul a părăsit-o prin întrupare şi la care se reîntoarce. Kenoza este negustarea pentru sine de către Fiul a fericirii dumnezeieşti, deşi aceasta continuă să existe, în viaţa Sfintei Treimi neschimbându-se nimic. Totuşi, ipostasul sau eul divin s-a micşorat în Hristos, reducându-se până la nivelul unui ipostas sau eu omenesc, căci numai aşa se putea substitui deplin eului uman. Astfel, eul divin renunţă la actualitatea conştiinţei divine, potenţializând-o, pentru ca să se poată apoi dezvolta ca o conştiinţă omenească. Kenoza este mijlocul prin care Dumnezeu suprimă prăpastia dintre el şi om, în Iisus Hristos. Numai prin kenoză sau micşorare divinitatea s-a putut coborî în omenitate, înnobilând-o dinăuntru, nu din afară ca pe un obiect. Acest lucru este cu putinţă pentru că, după Bulgacov, ipostasul omenesc este tot de esenţă divină ca şi Cuvântul, aşa că substituirea unuia prin altul nu întâmpină o piedică prea mare.” [16]

Toate aceste teorii vechi şi noi amintite aici ajung la concluzia comună a înţelegerii kenozei ca o reducere până la starea de potenţă a dumnezeirii Fiului în întrupare pentru că presupun toate, mai mult sau mai puţin explicit, mai mult sau mai puţin conştient, că subiectul întrupării este natura divină însăşi, nu ipostasul Fiului. Cu totul alta este învăţătura Sfinţilor Părinţi, ca şi concluzia la care ei ajung în baza distincţiei nete pe care ei au făcut-o nu doar formal, adică numai la nivelul limbajului, între natura divină a Fiului şi ipostasul său distinct de ea. Hilarie de Poitiers, comentând textul de la Filipeni, spune: „Venind el (Fiul) în chipul robului s.a golit pe sine de chipul lui de Dumnezeu, *in forma enim servi veniens evacuavit se a forma Dei.*” [17] Şi-a pierdut, oare, Fiul condiţia sa divină prin actul întrupării, al coborârii sale în trup omenesc finit ? Nicidecum: „Golirea de chipul său (divin) n-a însemnat o desfiinţare a naturii sale (proprii, adică divine), *evacuatio formae non est abolitio naturae.*” [18]

Sf. Isaac Sirul, vorbind despre condiţia umană pe care Dumnezeu, prin întrupare, a îmbrăcat-o ca pe o haină, spune la rândul său: „Căci Cuvântul întrupându-se, pe ea a îmbrăcat-o şi prin ea ne-a vorbit nouă în trupul nostru. Astfel, Cel care a îmbrăcat-o pe ea s-a făcut cu adevărat asemenea nouă şi Cel care s-a pogorât de la înălţimea lui şi a ascuns puterea măririi lui şi a acoperit slava lui în smerita cugetare, ca să nu fie arsă zidirea de vederea lui. Căci zidirea n-ar fi putut să-l privească pe el, dacă n-ar fi luat o parte din ea; nici n-ar fi putut asculta cuvintele gurii lui faţă către faţă.”(Cuvântul XXI, Filocak'lia, vol.10, p.105). [19]

Sf. Ioan Damaschin spune şi el: „S-a născut din Fecioara Maria Fiul întrupat al lui Dumnezeu. Nu s-a născut ca un om purtător de Dumnezeu (teofor), ci ca Dumnezeu întrupat.. De aceea nu i-au spus om îndumnezeit, ci Dumnezeu înomenit; căci fiind prin fire Dumnezeu desăvârşit, s-a făcut acelaşi om desăvârşit, nu schimbându-se după fire, nici înfăţişând o iconomie închipuită (aparentă), ci unindu-se după ipostas cu trupul însufleţit, raţional şi înţelegător, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară şi care şi-a primit existenţa în el în chip neamestecat, neschimbat şi neîmpărţit, neschimbând firea dumnezeirii lui în fiinţa trupului, nici fiinţa trupului său în fiinţa dumnezeirii; nici făcând din firea sa dumnezeiască şi din firea omenească, pe care a luat-o, o unică fire compusă.”(Dogmatica III,2).[20]

b. *Neştiinţa Fiului.* Iisus s-a prezentat pe sine fără nici un dubiu ca fiind Fiul lui Dumnezeu, egal întru totul cu Dumnezeu Tatăl, spunând: „Eu şi Tatăl una suntem.”(Ioan X,30). De asemenea: „Tatăl iubeşte pe Fiul şi toate le-a dat în mâna lui” sau „Toate câte are Tatăl ale mele sunt”(Ioan XVI,15). Dar mai ales: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului…”(Ioan V,22) Şi, totuşi, când a început să vorbească ucenicilor despre sfârşitul timpurilor, el le-a spus fără echivoc: „Despre ziua şi ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, *nici (măcar) Fiul,* ci numai Tatăl.”(Matei XXIV,36). O altă ocazie în care se manifestă „neştiinţa” lui Iisus este aceea când el întreabă pe apostoli: „Cine zic oamenii că sunt eu , Fiul omului ?”(Matei XVI,16). De

asemenea, când întreabă pe Marta şi pe Maria despre fratele lor Lazăr cel îngropat zicând:”Unde l-aţi pus ?”(Ioan XI,34).

Această problemă a „neştiinţei” Fiului au pus-o pentru prima dată arienii ca argument pentru negarea dumnezeirii Fiului, a egalităţii şi consubstanţialităţii sale cu Dumnezeu Tatăl. „Arienii, spune Tixeront, au fost primii care au pus-o şi au rezolvat-o. Ei au admis în Iisus Hristos o ignoranţă reală şi au conchis din ea că Logosul nu este Dumnezeu, devreme ce, în sistemul lor, el ţinea locul sufletului (în omul Iisus). Temeiurile lor scripturistice erau mai ales *Marcu XIII,32, Matei XVI,36, Luca II,52,* şi diverse pasaje în care Iisus, întrebat, se miră sau pare surprins.” [21] Problema a fost abordată de mai toţi marii Părinţi care s-au angajat în lupta împotriva arianismului. Scopul tuturor a fost, evident, acela de a arăta că „neştiinţa” recunoscută de Fiul nu este nicidecum o dovadă în sprijinul ereziei ariene. Voi reda mai jos numai răspunsul Sf. Atanasie care este foarte elocvent şi cuprinde esenţialul argumentării patristice în această problemă.

„Să cercetăm şi cuvântul: ‚Iar de ziua aceea şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii, nici Fiul’. Căci aflându-se aceştia (arienii) în privinţa lui în mare neştiinţă şi întuneric, socotesc să aibă în el un temei puternic pentru erezia lor. (…)Hulind aceia astfel împotriva Duhului, să nu se aştepte, însă, să primească vreodată iertarea necredinţei lor, cum a spus Domnul (Matei XII,32), Dar noi, iubitorii şi purtătorii de Hristos, cunoaştem că nu neştiind Cuvântul în calitate de Cuvânt a spus: ‚nu ştiu’. Căci ştia. Ci indicând omenescul - căci e propriu oamenilor să nu ştie – şi pentru că a îmbrăcat trupul neştiutor în care, aflându-se, a spus trupeşte: ‚nu ştiu’. (…)Căci precum, făcându-se om, flămânzeşte şi însetează şi pătimeşte cu oamenii, aşa împreună cu oamenii, ca om, nu ştie. Dar dumnezeieşte, fiind Cuvântul şi Înţelepciunea întru Tatăl, ştie şi nu e nimic care să ignore. Aşa şi despre Lazăr întreabă omeneşte Cel ce, plecând spre el, îl scoală, ştiind de unde să strige sufletul lui Lazăr. Şi a fost mai mare lucru că ştia unde e sufletul, decât unde e aşezat trupul. *Dar a întrebat omeneşte, ca să-l învie dumnezeieşte.*

(…)Dar pentru ce, dacă ştia, nu a spus atunci deschis ucenicilor, (este o întrebare pe care) nu-i este nimănui îngăduit s-o iscodească, odată ce el însuşi a tăcut (asupra ei). ‚Căci cine a cunoscut gândul lui Dumnezeu ? Sau cine s-a făcut sfetnicul lui ?’ (Romani VIII,24). Dar pentru ce, ştiind, a spus că nici Fiul nu ştie, socotesc că oricare dintre credincioşi ştie că aceasta a spus-o *ca om din pricina trupului.* Deci nici aceasta nu este o slăbiciune a Cuvântului, *ci este propriu firii omeneşti să nu ştie* (…)şi mai ales acestea (cu privire la sfârşitul timpurilor). Dar şi acestea sunt proprii iubirii de oameni a Mântuitorului. Căci, devreme ce s-a făcut om, nu se ruşinează , din pricina trupului neştiutor, să spună: ‚nu ştiu’, vrând să arate că, ştiind ca Dumnezeu, nu ştie trupeşte (omeneşte). Căci n-a zis: ‚nici Fiul lui Dumnezeu nu ştie’, ca să nu se arate dumnezeirea neştiutoare, ci: ‚nici Fiul’, ca neştiinţa să fie a Fiului născut din oa- meni.”(A treia cuvântare împotriva arienilor, XLII,XLV,XLVI,XLIII). [22]

c. *Moartea lui Dumnezeu.* În condiţiile asumării prin întrupare a naturii umane integrale Fiul lui Dumnezeu a trebuit să asume şi graniţa ultimă a coborârii sale în umanitate şi anume moartea. Sf. Pavel spune: „Dumnezeu fiind la chip,…s-a smerit pe sine ascultător făcându-se până la moarte şi încă moarte pe cruce.”(Filipeni II,6,8). Sf. Ignatie Teoforul vorbea şi el, la începutul secolului al II-lea, despre „sângele lui Dumnezeu, τὸ αἷμα Θεοῦ. [23] Mergând pe acest fir nu mai este, astfel, nici o piedică până la a afirma că prin întrupare însuşi Dumnezeu a murit ! Problema care se pune este, desigur, aceea că moartea este incompatibilă cu natura divină. Dumnezeu este veşnic viu, el nu poate cunoaşte moartea. Şi, totuşi, cel care a murit pe cruce a fost însuşi Dumnezeu Fiul, egal şi consubstanţial cu Dumnezeu Tatăl.

Dacă nu distingem între natură şi ipostas în Dumnezeu, vom ajunge să afirmăm, alături de Nietzsche, *moartea lui Dumnezeu*; de fapt, moartea dumnezeirii, a naturii divine. Potrivit atâta vreme cât rămâne în transcendenţa sa, atâta vreme cât el nu se revelează în vreun fel, cât nu se „întrupează” în conceptele umane finite prin însăşi natura lor, Dumnezeu rămâne Dumnezeu. În clipa în care el coboară în istorie şi se întrupează, Dumnezeu îşi pierde condiţia sa specifică, se „umanizează”, se secularizează, dispare ca atare, moare metamorfozându-se într-o altă condiţie, cu totul contrară condiţiei sale iniţiale. Este principiul subiacent al multor teologi protestanţi, ca Rudolf Bultmann spre exemplu. Această viziune, acest mod de a înţelege întruparea are la bază aceeaşi confuzie între natură şi ipostas în privinţa Fiului întrupat. Dacă subiectul morţii de pe cruce este însăşi dumnezeirea, iar nu ipostasul Fiului, atunci consecinţa este ori înţelegerea dochetă a acestui

act, cum făceau gnosticii care o socoteau aparentă moartea lui Iisus, ea nefiind compatibilă cu divinitatea sa, ori este înţeleasă la propriu ca o abandonare radicală a naturii sale umane în favoarea unei umanităţi pure.

A existat la un moment dat o fracţiune cu tendinţe monofizite care, vrând să se opună hristologiei nestoriene din vremea lui Iustinian (527-565), a propus o formulă de credinţă care afirma că „Unul din Treime a pătimit pe cruce", de unde calificarea acestei formule drept *teopashită.* Lucrurile ulterior s-au lămurit, căci cel din Treime despre care era vorba, adică Fiul, nu a suferit pe cruce ca Dumnezeu sau cu dumnezeirea, cum se înţelegea la prima vedere, ci cu ipostasul său dumnezeiesc, cum este corect în baza dogmei uniunii ipostatice stabilită la Calcedon în 451.

Subiectul morţii de pe cruce n-a putut fi, deci, dumnezeirea, deşi cel ce a murit astfel condamnat de Pilat a fost însuşi Dumnezeu Fiul. Dumnezeirea este, într-adevăr, incompatibilă cu moartea. *Pentru a evita, deci, fie concluzia unei morţi aparente, fie pe aceea a „golirii" efective de dumnezeire a lui Iisus, trebuie să admitem că subiectul acestei morţi, ca şi al întrupării în general, nu poate fi altul decât ipostasul Fiului, iar nu natura sa divină*. Deci nu firea dumnezeiască este cea care a pătimit pe cruce, ci persoana acestei firi, care este în acelaşi timp şi persoana firii umane pătimitoare. Sf. Ioan Damaschin spune limpede: „Spune-mi că Dumnezeu a suferit în trup, dar în nici un caz că dumnezeirea a suferit prin trup."(Dogmatica III,26) [24]

d. *Coborârea la iad.* Prin întrupare Iisus n-a „gustat" numai moartea pe cruce, oricât de chinuitoare a putut fi aceasta. Venind în trup omenesc pentru a vindeca toate slăbiciunile şi urmările căderii din paradis dintre care ultima este coborârea sufletelor în iad, Iisus a coborât el însuşi la iad spre a aduce vestea cea bună sufletelor care o aşteptau cu speranţă după făgăduinţele proorocilor. Textele care fundamentează această concluzie sunt în *prima epistolă a Sf. Petru* şi în *epistola către Efeseni.* „Pentru că şi Hristos, zice Sf. Petru, a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, el cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul cu care s-a coborât şi a propovăduit şi duhurilor ţinute în închisoare, care fuseseră neascultătoare altădată, când îndelunga răbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabia în care puţine suflete, adică opt, s-au mântuit prin apă."(I Petru III,18-20).

Cel de al doilea text, din epistola către Efeseni, spune următoarele: „Pentru aceea zice: ‚suindu-se la înălţime, a robit robime şi a dat daruri oamenilor'. Iar aceea că ‚s-a suit' ce înseamnă, decât că s-a pogorât în părţile cele mai de jos ale pământului ? Cel ce s-a pogorât, acela este care s-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple."(Efeseni IV,8-10). Şi în cazul acestei ultime, extreme, consecinţe a întrupării, specifică condiţiei umane ca şi neştiinţa celor ultime şi care este coborârea la iad a tuturor sufletelor omeneşti marcate fără excepţie de păcatul lui Adam, se pune aceeaşi întrebare: care este subiectul ei în Hristos, natura sa divină sau ipostasul său distinct de ea ? Răspunsul este, evident, acelaşi ca şi în cazul kenozei, al neştiinţei Fiului şi al morţii sale: ipostasul. Nu dumnezeirea a coborât la iad, ci Dumnezeu Fiul. Este distincţia pe care o fac foarte clar Părinţi caIrineu, dar mai ales Damaschin.

Sf. Irineu spune despre această consecinţă extremă a întrupării: „Hristos s-a coborât în cele ce sunt sub pământ şi le-a binevestit iertarea păcatelor celor ce au crezut în el. Şi au crezut în el toţi care au sperat în el, adică au prevestit venirea lui şi au îndeplinit poruncile lui: drepţii, patriarhii şi proorocii, cărora li s-au iertat păcatele ca şi nouă."(Aversus haereses, IV,15). [25] Sf. Ioan Damaschin, la rândul său, spune următoarele: „Sufletul îndumnezeit se coboară la iad, ca, precum a răsărit celor de pe pământ soarele dreptăţii, tot astfel să lumineze şi celor ce stau sub pământ în întunericul şi-n umbra morţii; că, precum a predicat celor de pe pământ pace, …devenind celor credincioşi cauză a mântuirii veşnice, iar celor neascultători mustrare pentru necredinţă, tot astfel şi celor din iad."(Dogmatica III,29). [26]

3. *<u>Motivele întrupării lui Dumnezeu însuşi în Iisus</u>*. Axioma fundamentală a antropologiei biblice este, cum se ştie, aceea că omul a fost creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, κατ' εἰκόνα... καί καθ' ὁμοίωσιν (Geneză I,226). Omul, deci, nu este „chipul" propriu al lui Dumnezeu, dar a fost creat „după chipul" său. Prin greşeala lui Adam şi apoi prin greşelile tuturor generaţiilor care au descins din el acest chip s-a degradat tot mai mult până aproape de desfigurare. Omul istoriei, omul căzut din paradis nu mai seamănă prea mult cu modelul său divin, deşi el, în fiinţa sa, n-a pierdut în întregime orice urmă din acest model. Mântuirea, prin urmare, nu putea fi

decât un proces în sens invers, un proces de refacere a chipului iniţial avut de Adam şi chiar o intensificare a acestuia până la punctul asemănării cu Dumnezeu. Acest lucru, însă, nu-l putea face o creatură, fie ea superioară chiar omului, şi cu atât mai puţin un om propriu-zis. Nu ne-ar fi putut mântui nici o creatură superioară şi cu atât mai puţin un om deoarece aceştia, având nevoie ei înşişi să participe la chipul lui Dumnezeu, n-ar fi putut oferii omenirii căzute ceea ce nu posedau prin ei înşişi, prin propria lor natură.

În aceste condiţii mântuirea nu ne putea fi oferită decât de cineva care prin el însuşi ar fi fost „chipul lui Dumnezeu", deci Dumnezeu el însuşi. Fiul nu este „după chipul" lui Dumnezeu, cum suntem noi oamenii; el este însuşi „chipul lui Dumnezeu". „Mulţumim cu bucurie Tatălui, zice Sf. Pavel, celui ce ne-a învrednicit pe noi să luăm parte la moştenirea sfinţilor, întru lumină. El ne-a scos de sub puterea întunericului şi ne-a strămutat în împărăţia Fiului iubirii sale, întru care avem răscumpărarea prin sângele lui, adică iertarea păcatelor. Acesta este *chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura,* εἰκὼν τοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως."(Coloseni I,12-15). Aceeaşi expresie caracterizându-l pe Fiul o găsim şi-n epistola a doua către corinteni unde Sf. Pavel zice: „Hristos, care este chipul lui Dumnezeu."(II Corinteni, IV,4). Să mai adăugăm ca referinţe de consultat Filipeni II,6 şi Evrei I,3. Deci putea să ne redea chipul nostru cel aproape pierdut numai cineva care-l deţinea prin propria sa esenţă, iar acesta nu putea fi decât Dumnezeu Fiul, cel egal şi consubstanţial cu Dumnezeu Tatăl.

Asumând firea umană spre a o mântui, Fiul întrupat a fost numit de Sf. Pavel în epistola către Coloseni: „Întâiul născut din toată creatura, πτοτότοκος πὰσης κτήσεως" (Coloseni I,15). Arienii au interpretat această expresie ca o dovadă a caracterului creat al Logosului. Împotriva lor Sf. Atanasie afirmă că acest termen nu poate fi înţeles decât în raport cu întruparea şi cu ceilalţi oameni; adevăratul nume al Fiului, cel care-l defineşte numai în raport cu Dumnezeu Tatăl, este acela de „Unul născut, μονογενής" (Ioan I,18). Cu alte cuvinte, Fiul a putut fi „întâiul născut din toată creatura", primul renăscut, primul în care chipul lui Dumnezeu Tatăl a fost refăcut prin înviere, tocmai pentru că este în realitate „Unul născut" din Tatăl, adică Dumnezeu egal cu el. Sau, altfel spus, el a refăcut calitatea noastră de fii ai lui Dumnezeu şi de fraţi ai săi tocmai pentru că el era Fiul prin excelenţă al lui Dumnezeu Tatăl.

Iată explicaţia Sf. Atanasie: „Deşi e numit Întâiul născut al creaţiunii, nu e numit aşa ca unul ce e egal cu făpturile şi ca întâiul în timp (cum ar putea fi aceasta, fiind Unul născut ?). Ci pentru pogorârea Cuvântului la făpturi, prin care s-a şi făcut frate al multora. Căci Unul născut, neavând mulţi fraţi, rămâne Unul născut. Dar se numeşte Întâiul născut pentru ceilalţi fraţi. De aceea nicăieri în Scripturi nu s-a zis Întâiul născut al lui Dumnezeu, nici creatură a lui Dumnezeu, ci Unul născut şi Fiul şi Cuvântul şi Înţelepciunea. Pentru că acestea se referă la legătura cu Tatăl şi sunt proprii lui. (…)Dar Întâiul născut înseamnă pogorârea la zidire. De aceea s-a numit Întâiul născut al zidirii. (…)Însă dacă este numai Întâiul născut, nu poate fi numit şi Unul născut, căci nu poate fi acelaşi Unul născut şi Întâiul născut decât prin referire la ceva şi la altceva. Unul născut, precum s-a zis, e pentru naşterea din Tatăl; iar Întâiul născut, pentru pogorârea la zidire şi pentru că face pe mulţi oameni fraţi."(Cuvântul al doilea împotriva arienilor, LXII). [27]

Sf. Atanasie intră în detalii şi explică de ce mântuirea nu s-ar fi putut face printr-un simplu decret al lui Dumnezeu de abolire a pedepsei. „Dacă Dumnezeu, vrând să-şi arate puterea, ar fi grăit numai, desigur, blestemul s-ar fi dezlegat şi aşa, arătându-se puterea celui ce ar fi poruncit. Dar omul ar fi devenit numai aşa cum era şi Adam înainte de călcarea poruncii, luând harul din afară, neavându-l articulat cu trupul. Căci aşa era şi atunci, când a fost aşezat omul în rai. Ba poate ar fi fost şi mai rău, pentru că învăţase să păcătuiască. Fiind deci astfel, dacă ar fi fost iarăşi ispitit de şarpe, s-ar fi ivit din nou trebuinţa să poruncească şi să se dezlege blestemul. Şi aşa s-ar fi ivit trebuinţa aceasta la nesfârşit şi oamenii ar fi rămas vinovaţi mereu, robind păcatului. Iar păcătuind pururi, pururi ar fi avut nevoie de iertare şi niciodată n-ar fi fost eliberaţi definitiv, fiind în ei înşişi trupuri şi pururi supuşi legii pentru slăbiciunea trupului lor."(Cuvântul al doilea…, LXVIII). [28]

Dar mântuirea n-ar fi fost posibilă nici dacă Fiul, prin care s-a săvârşit ea, ar fi fost creatură. „Şi iarăşi, zice Sf. Atanasie, dacă Fiul ar fi (fost) creatură, omul ar fi rămas muritor, nefiind unit cu Dumnezeu. Căci nu creatura a unit vreodată creaturile cu Dumnezeu, având şi ea (nevoie) să caute pe cineva care să o unească cu el. Nici nu poate o parte a creaţiei să fie mântuitoarea creaţiei, având şi ea nevoie de mântuire. Deci, neputându-se întâmpla aceasta, trimite Dumnezeu pe Fiul său şi

acesta se face Fiul omului, luând trup creat, ca, deoarece toţi sunt supuşi morţii, acesta, fiind altul decât toţi, să-şi predea propriul trup morţii pentru toţi; şi aşa, întrucât toţi mor în el, să se împlinească sentinţa (căci toţi au murit în Hristos), şi toţi să se facă prin el liberi de păcat şi de blestemul pentru el şi să vieţuiască cu adevărat pururi, ca unii ce au înviat din morţi şi au îmbrăcat nemurirea şi nestricăciunea. Căci Cuvântul îmbrăcând trupul, precum s-a arătat de multe ori, s-a vindecat toată muşcătura şarpelui din el. (…)Deci adevărul arată că Cuvântul nu este din cele făcute, ci e mai vârtos Făcătorul lor. Astfel a luat şi trupul făcut şi omenesc, a, înnoindu-l în calitate de Făcător, să-l îndumnezeiască în sine şi aşa să ducă la împărăţia cerurilor pe toţi după asemănarea aceluia. Deci nu s-ar fi îndumnezeit omul unindu-se tot cu o creatură, adică dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat."(Cuvântul al doilea…, LXIX,LXX). [29]

Cu atât mai puţin ar fi putut fiul să ne mântuiască dacă el ar fi fost un simplu om. Imitând cuvântarea Sf. Petru din Fapte, cap. al II-lea, rostită către iudeii veniţi la Cincizecime, Sf. Atanasie, adresându-se arienilor, spune: „Să nu se îndoiască, deci, cineva, ci să cunoască în chip neîndoielnic toată casa lui Israel că acest Iisus , pe care l-aţi văzut în chipul omului, făcând astfel de semne şi fapte pe care nimeni nu le-a făcut vreodată, este însuşi Iisus şi Domnul tuturor. Căci făcându-se om şi numindu-se Iisus, cum am spus mai înainte, nu s-a micşorat prin pătimire omenească, ci mai vârtos făcându-se om, se dovedeşte Domnul celor vii şi celor morţi. (…)Dar nu se cuvenea să o facă aceasta printr-un om simplu, ca nu cumva, având noi ca Domn un om, să devenim închinători ai omului (antropolatri). De aceea însuşi Cuvântul s-a făcut trup şi s-a chemat numele lui Iisus. Şi aşa l-a făcut pe el Tatăl Domn şi Hristos, ceea ce e una cu a zice: l-a făcut să domnească şi să împărăţească, pentru ca în numele lui Iisus, pe care voi l-aţi răstignit, precum se pleacă tot genunchiul, aşa să cunoaştem şi noi ca Domn şi Împărat pe Fiul şi, prin el, pe Tatăl."(Cuvântul al doilea…, XVI). [30]

Abordând şi eventualitatea opiniei că Hristos ar fi putut fi un simplu om, Sf. Atanasie prefigura, fără să bănuiască, lupta pe care, peste mai puţin de un secol, avea s-o ducă Sf. Chiril al Alexandriei împotriva marii erezii nestoriene. Considerându-l pe Iisus Hristos un simplu om, ca noi toţi, separat de Logosul divin, Nestorie punea în pericol dogma răscumpărării tot atât de mult pe cât au pus-o gnosticii, în special Valentin, iar mai apoi Apolinarie, când au contestat integritatea naturii umane asumate de Logos prin întrupare. Nestorie nu putea să înţeleagă cum pot fi gândite despre Logosul divin acte ca naşterea dintr-o femeie, copilăria şi creşterea şi, desigur, moartea sa. Sf. Chiril îi răspunde însă în felul următor: „El (Mântuitorul) s-a născut din sânul matern nu pentru că ar fi avut nevoie de o naştere în timp, ci pentru a binecuvânta începutul şi originea existenţei noastre, pentru ca blestemul care arunca trupul nostru pământesc în iad să înceteze de aici înainte să mai bântuie asupra neamului nostru (omenesc) devreme ce o femeie l-a născut pe cel care s-a unit cu carnea noastră, pentru ca acele cuvinte: ‚în dureri vei naşte' să fie abolite de către el şi ca să se împlinească cealaltă profeţie: ‚moartea a căzut' şi ‚Dumnezeu a înlăturat toate lacrimile de pe toate feţele'."(Epistola 17) [31]

Într-o lucrare îndreptată direct împotriva lui Nestorie Sf. Chiril explică mai pe larg motivele întrupării Fiului lui Dumnezeu însuşi: „Logosul divin s-a făcut om şi s-a născut asemenea nouă dintr-o femeie, pentru ca şi noi să avem parte într-o manieră asemănătoare de naşterea sa din sânul Tatălui. Acest Logos născut din eternitate din Tatăl s-a născut ca noi după trup pentru ca noi să putem câştiga în duh felul său de naştere, pentru ca să nu mai fim copii ai cărnii, ci să fim transformaţi în fiinţe supranaturale şi să devenim copii ai lui Dumnezeu prin har. Ce înseamnă, deci, acest chip al omului ceresc (care a fost Iisus) ? Înseamnă a nu mai fi în nici un fel robii patimilor; înseamnă a trăi fără păcate, a nu fi supus nici morţii nici distrugerii, înseamnă a avea sfinţenia, dreptatea şi tot ce este asemănător aceluia; a avea toate acestea, iată ce înseamnă o natură divină şi nemuritoare: ea se ridică deasupra oricărui păcat şi a oricărei murdării, ea este sfinţenia şi dreptatea însăşi. Iată la ce înălţime ne ridică Logosul divin, când, prin Duhul său, ne înalţă la (nivelul) naturii sale divine. Fiul nu transformă în propria sa natură divină pe nici una din cele create; aceasta ar fi imposibil. Ci această asemănare divină se imprimă asupra tuturor celor care sunt uniţi cu natura sa divină şi participă astfel la Duhul Sfânt, iar această imagine a dumnezeirii celei mai presus de închipuire arde în sufletele celor sfinţi."(Contra lui Nestorie, III,2,71,72).[32]

Mântuirea noastră, deci, a avut nevoie de întruparea Fiului lui Dumnezeu însuşi. Un simplu om n-ar fi putut realiza acest lucru. „Dacă Hristos, mai spune Sf. Chiril, n-a fost nici adevăratul Fiu

al lui Dumnezeu, nici Dumnezeu prin propria sa natură, ci numai ceea ce suntem şi noi: adică un om obişnuit şi o unealtă a lui Dumnezeu, am obţinut mântuirea noastră nu în dumnezeu, ci prin cineva care a murit ca şi noi toţi şi care a înviat prin puterea altcuiva. Cum a mai fost atunci moartea învinsă de Hristos ? eu aud însă pe Domnul zicând următoarele cuvinte cu privire la viaţa sa: nimeni nu mi-o ia, eu sun cel ce o dau de bunăvoie, căci am puterea de a o da pentru a o lua înapoi. Cel care nu cunoştea moartea a căzut, datorită vouă, cu trupul şi cu sufletul sub loviturile morţii, pentru ca noi să revenim împreună cu el la viaţă. El a înviat după ce a învins lumea subterană, nu în calitate de om, ci ca Dumnezeu, în trup fiind împreună cu noi, dar mai presus de noi. Natura noastră a câştigat în el ca printr-o căpetenie a sa nemurirea. Moartea a fost învinsă când ea şi-a întins mâna asupra trupului care era viaţa însăşi şi după cum a triumfat asupra lui Adam, aşa a fost ea învinsă în Hristos." (Epistola I). [33] Dacă Mântuitorul n-ar fi fost cu adevărat Dumnezeu, mai spune Sf. Chiril într-o altă lucrare, greşeala lui Adam ar fi apăsat şi acum asupra noastră a tuturor şi robia noastră sub domnia demonului n-ar fi fost încă risipită."(Că unul este Hristos). [34]

Dar consecinţa cea mai gravă, dacă Iisus ar fi fost doar un simplu om, ar fi fost, cum observă Schwane, aceea că mântuirea, chiar realizată cumva în el, n-ar fi putut să se reverse asupra celorlalţi oameni, fiind el un om individual, concret, unit doar moral cu Logosul divin. [35] Ce înseamnă, aşadar, faptul că mântuirea întregului neam omenesc în Iisus Hristos a necesitat întruparea reală a însuşi Fiului lui Dumnezeu, coborârea în istorie sub înfăţişare umană a naturii dumnezeieşti însăşi în ipostasul Fiului ? Înseamnă că *natura umană din Iisus Hristos n-a putut avea propriul ei ipostas, care ar fi individualizat-o, mărginind roadele răscumpărării doar în limitele unei existenţe concrete, singulare, cum este aceea a unui simplu om*. Dacă subiect al întrupării reale n-a putut fi natura divină însăşi, ci ipostasul distinct al Fiului, cum am arătat mai sus, subiectul unirii cu Logosul divin în acelaşi Iisus n-a putut fi un ipostas uman, ci numai o natură umană neipostaziată (anipostatică).

4. *Consecinţele unirii firii umane cu dumnezeirea în Iisus*. Consecinţa cea mai generală a întrupării Logosului în firea noastră umană este ceea ce s-a numit *comunicarea însuşirilor*, despre care am amintit mai sus. În baza acestui principiu, nu numai natura divină primeşte o serie de însuşiri care altfel sunt proprii doar celei umane, ci şi natura umană însăşi primeşte, la rândul ei, o serie de însuşiri care, altfel, sunt proprii numai celei divine. În afara întrupării n-am putea înţelege şi nici admite în vreun fel astfel de atribute pe seama naturii umane fără să cădem în eroarea panteismului. Iată câteva din aceste consecinţe ale unirii firii umane cu dumnezeirea în Iisus Hristos.

a. *Lipsa de păcat.* Dacă Iisus Hristos a fost om adevărat ca toţi ceilalţi, atunci şi el trebuie să fi fost supus păcatului. Rugându-se lui Dumnezeu pentru poporul pentru care construise templul de la Ierusalim, regele Solomon zice: „Ascultă rugăciunea lor şi să faci ceea ce este cu dreptate, când ei vor păcătui înaintea ta – *căci nu este om care să nu păcătuiască* – şi te vei mânia pe ei şi-i vei da duşmanilor lor…"(III Regi VIII,45-46). Regele David spune în celebrul său psalm 50: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea."(Psalmul L, 6). Şi, totuşi, adresându-se iudeilor, Mântuitorul spune: „Cine dintre voi mă vădeşte de păcat ?"(Ioan VIII,46). Adresându-se apoi ucenicilor, zice: Nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lumi şi el nu are nimic în mine."(Ioan XIV,30). Sf. Ioan scrie adresanţilor primei sale epistole soborniceşti: „Voi ştiţi că el s-a arătat ca să ridice păcatele (lumii) şi păcat în el nu este."(I Ioan III,5). În fine, Sf. Pavel scrie evreilor: „Având Arhiereu care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ţinem cu tărie mărturia; căci nu avem un arhiereu care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci unul ispitit în toate după asemănarea noastră, *afară de păcat.*"(Evrei IV,15).

Toţi marii Părinţi ai Bisericii sunt de acord că Iisus Hristos ca om n-a moştenit nici păcatul lui Adam sub povara căruia se nasc toţi oamenii, dar nici păcate personale. El a fost liber de păcatul strămoşesc, deoarece nu s-a născut ca un om obişnuit, din legătura firească a unui bărbat cu o femeie, ci de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria, fiind astfel, sfânt încă din momentul conceperii sale ca om în pântecele Maicii sale. „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine, îi spune îngerul Mariei, şi Puterea celui Prea Înalt te va umbrii; pentru aceea şi *Sfântul* care se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema."(Luca I,35). Motivul lipsei păcatului strămoşesc la Iisus a fost, aşadar, naşterea sa supranaturală.

Care a fost însă motivul pentru care el a fost lipsit cu totul de păcate personale ? Dar mai înainte de toate ce înseamnă lipsa păcatului în cazul său ? „Lipsa de păcat a lui Iisus Hristos nu este numai o păcătoşenie de fapt sau relativă, adică putând păcătui, dar nevoind să păcătuiască, ci nepăcătoşenie perfectă sau absolută, neputând păcătui, neputând voi răul. Aceasta decurge în chip necesar din unirea ipostatică a celor două naturi, din moment ce firea omenească n-a fost asumată ca persoană în persoana lui Dumnezeu Cuvântul, ci principiul conducător al ambelor naturi este ipostasul divin, care nu poate păcătui. Astfel, dumnezeirea lui Iisus Hristos implică impecabilitatea lui absolută.” [36] Sublinierea faptului că Iisus a fost lipsit de păcat pentru că *nu a putut păcătui* se face prin opoziţie cu opinia lui Teodor de Mopsuestia şi a nestorienilor potrivit cărora Hristos s-ar fi perfecţionat moral progresiv, ridicându-se printr-o luptă susţinută cu patimile la o viaţă morală desăvârşită. Această opinie a fost condamnată la sinodul al V-lea ecumenic prin canonul 12. [37]

Opinia nestorienilor pleca, evident, de la premiza că Hristos n-a fost decât un simplu om. Iisus a fost însă însuşi Fiul lui Dumnezeu întrupat. De aceea, cauza fundamentală a lipsei oricărui păcat în cazul lui este *unirea celor două firi în ipostasul său dumnezeiesc*. „Având ca purtător persoana Cuvântului, voinţa omenească este dumnezeieşte călăuzită sau povăţuită, este îmbogăţită c tot harul şi împodobită cu toată virtutea, încât devine absolut inaccesibilă păcatului. Pentru că voinţa umană este unită personal cu voinţa lui Dumnezeu întrupat. (…)Iar cum voinţa dumnezeiască nu poate voi decât binele, acesta a devenit şi pentru voinţa omenească din Iisus Hristos singurul obiect. De aici sfinţenia lui, (lipsa lui de păcat).” [38]

Dar lipsa de păcat a lui Iisus mai decurge şi din analiza fiinţei însăşi a păcatului. „Dacă se consideră fiinţa păcatului, se ajunge la aceeaşi excludere a oricărei posibilităţi de păcat în Iisus Hristos. În esenţa lui păcatul este iubire de sine şi egoism, aplecare opusă lui Dumnezeu, deci în opoziţie cu iubirea faţă de Dumnezeu. În Hristos însă, natura umană nefiind conturată într-o persoană aparte, ci primită în persoana Cuvântului, prin care voieşte şi lucrează, iubirea faţă de sine este identică cu iubirea faţă de Dumnezeu. De aceea, lipsind din ea condiţia esenţială a păcatului: egoismul, este înlăturată chiar şi posibilitatea lui şi, implicit, şi orice ispită internă şi tulburare de pasiuni sau alegere între bine şi rău. Tot aşa, orice invitaţie spre păcat venită din exterior nu putea să aibă vreo putere asupra lui Iisus Hristos, întrucât voinţa lui omenească, unită fiind cu cea dumnezeiască, nu putea să se clatine şi astfel orice ispită exterioară era imediat învinsă.” [39]

Păcatul nu ţine de fire, ci de voinţă, iar voinţa de persoană; el este o aplecare conştientă şi liber consimţită a persoanei umane spre rău. Or, firea umană din Iisus fiind ipostaziată de persoana divină a Cuvântului lui Dumnezeu; deci voinţa care conducea această fire era însăşi voinţa divină incompatibilă cu păcatul prin însăşi esenţa ei. În baza comunicării însuşirilor de care am amintit mai sus, firea umană din Iisus primeşte însuşirea specifică numai firii divine şi anume aceea de a fi lipsită de păcat. Acest transfer de însuşiri nu este posibil la omul obişnuit decât numai prin har, numai progresiv, dar niciodată complet. Transferul asupra firii umane a acestei însuşiri a sfinţeniei absolute, al lipsei totale de păcat, proprie numai firii divine, a fost posibil datorită faptului că prin ea şi mai ales prin voinţa ei acţiona, de fapt, voinţa divină a Logosului, a Fiului lui Dumnezeu însuşi.

Această realitate este foarte evidentă în timpul celebrei ispitiri a lui Iisus din pustiul Carantaniei. Ispitit să transforme pietrele în pâine pentru a-şi potoli apriga foame care-l cuprinsese după patruzeci de zile de post absolut, omul Iisus trimite la Dumnezeul din el spunând: nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu. (Matei IV,4); aluzia este, desigur, şi la Cuvântul lui Dumnezeu care-l ipostazia pe el. Când este ispitit apoi să se arunce în prăpastie, omul Iisus răspunde diavolului ca Dumnezeu: „scris este: să nu ispiteşti pe Domnul Dumnezeul tău.”(v.8). În fine, invitat să ia în stăpânire lumea în schimbul închinării către diavol, Iisus răspunde răspicat şi fără echivoc, dezvăluindu-şi astfel principiul propriei sale subzistenţe ca om: „piei înapoia mea satano, căci scris este: Domnului Dumnezeului tău să i te închini şi numai lui să-i slujeşti.”(v.10)

b. *O singură închinare.* Ştim de la Sf. Pavel că păcatul prin excelenţă al lumii păgâne, în special al filozofilor care se credea atât de înţelepţi şi plini de cunoştinţă, a fost confundarea lui Dumnezeu cu făptura şi adorarea acesteia în locul său. „Zicând că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni, căci au schimbat slava lui Dumnezeu celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios şi al păsărilor şi al celor cu patru picioare…Ei au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună şi s-au închinat şi au slujit făpturii în locul Ziditorului…”(Romani I,22-23). Cum putem

împăca în aceste condiţii interdicţia de a adora făptura în locul Ziditorului ei cu aceea a necesităţii adorării firii umane din Iisus Hristos alături de firea sa divină, aşa cum arată Sf. Pavel care zice: „Şi Dumnezeu l-a preaînălţat şi i-a dăruit lui un nume care este mai presus de orice nume: ca, în numele lui Iisus, tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt."(Filipeni II,9-10) ? (Este evident că aici vorbeşte de omul Iisus, căci expresia. „şi … la preaînălţat" nu putea fi rostită despre el ca Dumnezeu).

Deci „tot genunchiul să se plece" nu numai înaintea lui ca Dumnezeu, ci şi ca om. Cum putem însă înţelege sensul acestei „închinări", al acestei adorări a lui şi ca om fără să eşuăm în panteism ? În baza aceluiaşi principiu fundamental al hristologiei care este comunicarea însuşirilor obligaţia noastră de a adora fiinţa divină se transferă şi asupra firii sale umane. Ca Dumnezeu lui i s-a adus închinare şi înainte de întrupare; aceeaşi închinare i-a fost însă dăruită şi ca om tocmai în baza unirii ipostatice a firii sale umane cu cea divină. Sf. Atanasie spune următoarele: „…Cuvintele ,i-a dăruit lui' nu s-au scris pentru Cuvântul (divin). Căci el era închinat şi înainte de a se face om, precum am mai spus, de către îngeri şi de către toată zidirea, având toate cele ce le are şi Tatăl. Ci acestea s-au scris despre el pentru noi şi de dragul nostru. Căci precum Hristos a murit şi a fost înălţat ca om, aşa se spune că a luat ca om ceea ce avea pururi ca Dumnezeu, ca să ajungă la noi şi acest har dăruit. (..)Căci precum Cuvântul era pururi închinat, fiind şi existent în chipul lui Dumnezeu, aşa acelaşi, fiind şi numindu-se şi om şi ca atare numindu-se Iisus, are nu mai puţin toată zidirea sub picioarele lui, încovoindu-şi genunchii în faţa lui întru numele lui (în baza numelui lui uman, n.n.)."(Cuvântul întâi…, XLII). [40]

„Iată cum, mai adaugă Sf. Atanasie, ceea ce pare oamenilor o nebunie a lui Dumnezeu, *s-a făcut prin cruce mai de cinste decât toate.* Căci prin aceasta s-a aşezat în el învierea noastră. Şi nu numai Israel, ci şi toate neamurile, cum a prezis proorocul, părăsesc idolii lor şi recunosc ca adevăratul Dumnezeu pe Tatăl lui Hristos şi a încetat închipuirea demonilor şi e închinat singur Dumnezeu cel adevărat întru numele Domnului nostru Iisus Hristos. Iar în faptul că *se aduce închinare Domnului chiar venit în trup şi numit Iisus* şi că se crede că el este Fiul lui Dumnezeu şi prin el e cunoscut Tatăl, se arată, precum s-a zis, că nu Cuvântul, întrucât e Cuvânt, a primit acest har, ci noi."(Cuvântul întâi…, XLIII). [41] Comentând această ultimă frază a Sf. Atanasie, Pr. D. Stăniloae spune următoarele: „Cinstea ce se dă… lui Hristos, socotit Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, nu se aduce numai Fiului cel veşnic, căci aceasta o primea el prin prooroci şi înainte, ci şi omului. Căci Fiul lui Dumnezeu a biruit moartea în trup, nu în afara trupului." [42]

c. *Îndumnezeirea firii umane.* Viaţa Mântuitorului Hristos nu a fost una obişnuită. Foarte devreme el a început să manifeste puteri şi fapte care depăşesc graniţele umanului obişnuit, iar mai apoi ale firii create însăşi. La doisprezece ani îl vedem stând în templu şi *învăţând, ba chiar punând în încurcătură* pe bătrânii cărturari de la templu. *Vindecă apoi bolnavii, învie morţii, înmulţeşte pâinile*. Dar prima manifestare orbitoare a îndumnezeirii firii sale umane este, fără îndoială, schimbarea la faţă de pe muntele Tabor, când „faţa lui a strălucit ca soarele, iar veşmintele lui s-au făcut albe ca lumina."(Matei XVII,2). Pe muntele Tabor faţa lui Iisus se arată asemenea Fiului omului, Fiul Celui Vechi de Zile, din proorocia lui Daniel (Daniel X,5-6; VII,9). Învierea sa este anunţată apoi de un înger a cărui înfăţişare „era ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada."(Matei XXVIII,3). După înviere Iisus intră la apostoli prin uşile-ncuiate, apoi se înalţă la ceruri. În final, îndumnezeit la modul maxim posibil pentru natura sa umană, Iisus „şade de-a dreapta lui Dumnezeu."(Fapte VII,56). În ce sens putem noi înţelege acest fenomen depăşind cu totul orice imaginaţie umană, care este îndumnezeirea firii umane ? Până la ce grad a cuprins acest proces firea umană a lui Iisus ? Arămas ea în graniţele creaturii ?A depăşit ea aceste graniţe dizolvându-se în Dumnezeu ?

Monofiziţii au ajuns să înveţe că, în unirea ei cu natura divină, firea umană a Mântuitorului a sfârşit prin a se contopi cu aceasta într-o unică fire comună, divină. Această contopire, această pierdere a firii umane finite în infinitatea dumnezeirii, face ca problema mântuirii să-şi piardă obiectul: o fire umană care a dispărut în infinitatea celei divine a dispărut şi din limitele finitudinii ei, deci a dispărut cu totul. În sensul ei monofizit Îndumnezeirea este numai un eufemism pentru dizolvarea sau metamorfoza în sens panteist a firii umane în cea divină. Intuind această consecinţă inacceptabilă pentru soteriologia creştină, sinodul ecumenic de la Calcedon din 451 a decretat în mod limpede neamestecarea firilor în Iisus Hristos. Chiar asumată de către ipostasul dumnezeiesc al

Fiului, chiar îndumnezeită până la limita creatului prin unirea ei cu natura divină, firea umană rămâne în limitele ei distincte de fire creată, dar mai ales de fire care nu încetează să fie asemenea întru totul celei umane, „afară de păcat".

Sf. Ioan Damaschin explică această limitare astfel: „Trebuie să se ştie că noi nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu, adică *dumnezeu* în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri sau amestecări a firii…, ci prin întrepătrunderea firilor în chipul în care vorbim de înroşirea fierului în foc. Aşa cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare sau schimbare, tot astfel hotărâm că s-a făcut şi îndumnezeirea trupului. Prin faptul că ‚Cuvântul s-a făcut trup', nici Cuvântul n-a ieşit din graniţele sale şi din măririle sale proprii, demne de Dumnezeu, şi nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu şi-a schimbat firea sau însuşirile lui fireşti. Căci şi după unire au rămas firile sale neamestecate (necontopite), iar însuşirile acestora nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogăţit cu lucrările dumnezeieşti în virtutea unirii preacurate cu Cuvântul, după ipostas, fără ca însuşirile cele fireşti să sufere vreo pierdere. Căci nu lucrează cele dumnezeieşti în virtutea energiei (lucrării) lui, ci în virtutea Cuvântului unit cu el, Cuvântul arătându-şi prin el propria energie (sau lucrare). Căci fierul înroşit în foc arde nu pentru că posedă în virtutea vreunui principiu firesc (propriu firii sale, n.n.) energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul. Aşadar, trupul era muritor prin el însuşi, dar dătător de viaţă din cauza unirii, după iopostas cu Cuvântul. Tot astfel şi cu îndumnezeirea voinţei: nu spunem că lucrarea ei firească a fost modificată, ci s-a unit cu voinţa lui Dumnezeu cel înomenit."(Dogmatica III,17). [43]

Şi, totuşi, Sf. Grigore de Nyssa afirmă cu îndrăzneală că, după trecerea prin patimi, trupul lui Iisus s-a făcut, prin „întrepătrunderea" lui cu natura divină, „ceea ce este şi natura care l-a primit", adică tot ceea ce este natura divină însăşi. [44] „Natura umană, spune Sf. Gerigore, a devenit tot ce era natura divină în care se afla: nemuritoare în cel nemuritor, lumină în lumină, nestricăcioasă în cel nestricăcios, nevăzută în cel nevăzut. Căci totdeauna când în asemenea împreunări prevalează cu mult o parte, aceasta preface şi cealaltă parte. (…)Astfel, partea omenească n-a mai rămas în măsurile şi-n atributele ei, ci a fost ridicată şi a devenit, în loc de om, dumnezeu." (Contra Eunomium, V). [45]

Aceeaşi poziţie o manifestă şi Sf. Maxim Mărturisitorul care, referindu-se de data aceasta la îndumnezeirea firii umane în general, fără referire specială la Iisus Hristos, spune: „Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se prin participare la harul dumnezeiesc de toate lucrările sale mintale şi sensibile şi odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeieşte împreună cu sufletul proporţional cu participarea lui la îndumnezeire, aşa încât atunci se va arăta numai Dumnezeu, atât prin suflet cât şi prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosinţa slavei."(Capete gnostice II,88) [46]

Cum putem acum concilia aceste două afirmaţii radical contradictorii: cea a Sf. Ioan Damaschin, care afirmă că îndumnezeirea, unirea cu natura divină, n-a scos firea umană a lui Iisus Hristos din graniţele ei de creatură, cu aceea a Sf. Grigore de Nyssa care spune că aceeaşi fire umană a lui Iisus a sfârşit prin a deveni tot ceea ce este natura divină însăşi ? „La o privire mai atentă, observă Pr. prof. D. Stăniloae, ni se descoperă că e contrazicere numai în cuvinte. Putinţa concilierii ne-o dă însuşi Sf. Ioan Damaschin, când spune că firea omenească s-ar fi schimbat numai dacă ar fi devenit ea însăşi izvorul atributelor şi lucrărilor dumnezeieşti. Căci aceasta caracterizează fiinţa divină: calitatea de izvor ultim al lucrărilor divine. Întrucât firea umană n-a devenit ea însăşi izvorul energiilor (lucrărilor) divine, ceea ce nu afirmă nici Grigore de Nyssa şi nici Sf. Maxim, ci acestea i se împărtăşesc dintr-un izvor deosebit de ea, cu care e unită după ipostas, ea n-a ieşit din graniţele ei, şi deci Sf. Ioan Damaschin are dreptate.

„Pe de altă parte, continuă acelaşi autor, tocmai faptul că natura umană a lui Iisus se manifestă încă înainte de înviere, ar mai ales după înviere, prin anumite lucrări şi atribute, care nu se puteau explica din resursele ei naturale, înseamnă că, *funcţional, natura umană e mai presus de graniţele ei, că prin lucrare, de a cărei origine facem abstracţie, ea se află deasupra graniţelor ei naturale.* Cu alte cuvinte, când întrebăm de sursa naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieşit din graniţele ei, întrucât trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăşi sursa ultimă a acestei lucrări. Dar când nu întrebăm de sursa acestei lucrări, ci constatăm pur şi simplu că e mai presus de posibilităţile umane – iar o asemenea lucrare recunoaşte şi Sf. Ioan Damaschin – putem spune că practic,

funcţional, natura umană se manifestă dincolo de graniţele ei naturale. Întrucât fierul înroşit nu arde prin sine, nu şi-a schimbat natura în foc, dar întrucât arde, indiferent din ce cauză, el se află funcţional în afara graniţelor puterilor sale." [47]

Învăţătura despre îndumnezeirea firii umane a lui Iisus şi prin el şi a firii noastre separă clar ortodoxia de catolicism, fiind unul din punctele majore ale diferenţei doctrinare dintre cele două confesiuni. „Catolicismul, zice Pr. prof. D. Stăniloae, aduce adeseori doctrinei răsăritene a îndumnezeirii reproşul de monofizism. Dar faptul că toţi Părinţii Bisericii (de Răsărit) accentuează că îndumnezeirea e ‚după har', ‚nu după natură', îi scoate de sub orice asemenea reproş. Dumnezeu ‚după har', nu după natură, înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămâne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăşi izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Oricât de mult ar spori energiile divine în aceasta, ea rămâne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă şi niciodată nu va ajunge să aibă rolul de izvor.

„Catolicismul, continuă Pr. Stăniloae, nu poate înţelege această doctrină, deoarece nu cunoaşte deosebirea dintre fiinţa şi energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei, decât unindu-se cu fiinţa divină. Omul nu s-ar putea îndumnezei decât contopindu-se u fiinţa divină. În orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi fiinţa divină. Neputând admite aceasta, catolicismul menţine pe om într-o existenţă net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăşi rămânând neştirbită, aşa cum căldura şi lumina soarelui pătrund şi se manifestă prin atâtea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu focarul solar. Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a ‚prefăcut' în firea dumnezeiască, după Înviere şi Înălţare. Dar fapt e că după Înviere şi Înălţare firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeieşti. Întrebarea e numai dacă toate energiile şi atributele umane s-au suspendat şi dacă această suspendare înseamnă o desfiinţare sau numai o copleşire a lor şi cum înţelegem această copleşire." [48]

Într-adevăr, diferenţa majoră dintre catolicism şi ortodoxie în problema îndumnezeirii firi umane a lui Iisus, dar şi a îndumnezeirii firii noastre în general, este, mai precis formulată, următoarea: teologia catolică, sub influenţa masivă a aristotelismului medieval preluat de la arabi, consideră că tot ceea ce a manifestat el ca om atât înainte de Înviere, cât şi după acest eveniment, a izvorât din adâncurile cele mai profunde ale fiinţei sale umane, aceste puteri fiind oricum de natură creată, nedepăşind, adică, graniţele lumii noastre finite; teologia ortodoxă, marcată de aşa-numitul platonism al Părinţilor orientali, consideră că îndumnezeirea dezvoltă în natura umană puteri care-i depăşesc copleşitor limitele ei de făptură împingând-o până la asemănarea cu Dumnezeirea însăşi. Potrivit acesteia puterile care manifestă îndumnezeirea nu provin din fiinţa umană şi nici din limitele lumii acesteia, ci din natura divină cea necreată.

d. *Maria, Născătoare de Dumnezeu.* Nestorie a respins cu vehemenţă această ultimă consecinţă a unirii ipostatice a firilor în Iisus Hristos. De fapt, ceea ce a generat controversa în urma căreia a fost convocat al III-lea sinod ecumenic şi carea dus la condamnarea lui Nestorie şi la exilarea lui a fost scandalul provocat de această titulatură a Sfintei Fecioare de „Născătoare de Dumnezeu" sau *teotokos*. Separând cu totul firea umană în Hristos de firea divină şi considerând că omul Iisus nu este decât unit „moral" cu Logosul divin, Nestorie a ajuns să nu recunoască decât titlul de „Născătoare de om" sau *antropotokos* sau, cel mult, „Născătoare de Hristos" sau *hristotokos*. Desigur, titulatura de „Născătoare de Dumnezeu" nu are în vedere natura divină a lui Iisus Hristos, ci numai ipostasul său, persoana sa divină. *Aceasta deoarece când se naşte un om, se naşte, de fapt, o persoană umană, iar nu o natură umană impersonală.* Or, omul pe care l-a născut real Sfânta Fecioară a fost nu o natură umană simplă, ci o natură umană personalizată de ipostasul sau persoana divină a Logosului lui Dumnezeu. Astfel, cel pe care ea l-a născut este omul ipostaziat, personalizat de însuşi Fiul cel deofiinţă cu Dumnezeu Tatăl.

Sf. Ioan Damaschin scrie următoarele pe această temă: „Propovăduim că Sfânta Fecioară este în sensul propriu şi real Născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, este o adevărată Născătoare de Dumnezeu şi cea care a născut pe Dumnezeu cel adevărat, întrupat din ea. Spunem că Dumnezeu s-a născut din ea nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenţei, ci în sensul că însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, care există fără început şi veşnic împreună cu Tatăl şi cu Duhul, în

zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră, s-a sălăşluit în pântecele ei, s-a întrupat şi s-a născut din ea fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut un simplu om, ci Dumnezeu adevărat; şi nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat."(Dogmatica III,12). [49]

Aşadar, Fecioara nu a născut, desigur, natura divină, ci natura umană ipostaziată, personalizată de către însuşi Dumnezeu Cuvântul. Dar mai există un motiv pentru care o numim pe ea „Născătoare de Dumnezeu". Tot Sf. Ioan Damaschin mai spune: „Urgisitul de Dumnezeu Nestorie s-a semeţit să numească purtător de Dumnezeu pe cel născut din Fecioară. Departe de noi de a-l numi sau de a gândi că este purtător de Dumnezeu. Nu, ci îl numim Dumnezeu întrupat. Căci însuşi Cuvântul s-a făcut trup, a fost conceput din Fecioară, s-a născut Dumnezeu împreună cu natura pe care a luat-o şi care a fost îndumnezeită de el în acelaşi timp în care a fost adusă la existenţă, în aşa fel în care cele trei: luarea naturii noastre, existenţa şi îndumnezeirea ei de către Cuvântul, (toate acestea) s-au întâmplat simultan. Şi în chipul acesta *Sfânta Fecioară se înţelege şi se numeşte Născătoare de Dumnezeu nu numai din pricina firi Cuvântului, ci şi din pricina îndumnezeirii firii omeneşti."*(Dogmatica III, 12). [50]

NOTE

[1] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.114, n.3
[2] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.114, n.4
[3] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.155, n.3
[4] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.151, n.2
[5] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.151, n.4
[6] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.151
[7] Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Logosului*, PSB, Editura IBMBOR, Bucureşti 1987, vol.15, p.95-96
[8] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.96
[9] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.98
[10] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.115, n.1
[11] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.115
[12] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.99, n.3
[13] J. Lebreton, *Histoire du dog,e de la Trinité*, Paris 1928, vol.2, p.84
[14] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Editura IBMBOR, Bucureşti 1958, vol.2, p.602
[15] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.602
[16] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.603
[17] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.285, n.3
[18] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.286, n.1
[19] Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, Editura România creştină, Bucureşti 1999, p.123
[20] Pr. Prof. dr. Ion Bria, ***op, cit.,*** p.124
[21] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.117. O discuţie temeinică a tuturor pasajelor mai importante care au fost abordate în cursul disputelor cu arienii poate fi găsită la J. Lebreton, *op. cit.*, vol.1, p.559.
[22] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.373,375,376,373,374
[23] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.1, p.125
[24] *Învăţătura de credinţă ortodoxă***,** Craiova 1952, p.108, n.188
[25] *Învăţătura de credinţă ortodoxă,* p.110, n.190
[26] *Învăţătura de credinţă ortodoxă,* p.110, n.191
[27] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.300
[28] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.307
[29] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.308, 309
[30] Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.248-249
[31] J. Schwane, *Histoire des dogmes,* Paris 1903, vol.2, p.513, n.1
[32] J. Schwane, *op. cit.***,** p.515, n.1
[33] J. Schwane, *op. cit.*, p.509, n.1
[34] J. Schwane, *op. cit.***,** p.509, n.2
[35] J. Schwane, *op. cit.*, p.514
[36] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol.2, p.596
[37] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.595
[38] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.595
[39] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.596
[40] Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.206,

[41] Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, vol.15, p.207
[42] Nota 116 b la vol. 15 al operelor citate ale Sf. Atanasie cel Mare.
[43] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă,* în *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru institutele teologice, Bucureşti 1981, vol.3, p315-316, n.615
[44] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.314, n.609
[45] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.315, n.611,612
[46] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.314, n.605
[47] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.316
[48] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.316-317
[49] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Pr. D. Fecioru, ediţia a doua, Bucureşti 1943, p.112
[50] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p.215

# CAPITOLUL AL TREILEA
# ETAPELE DEFINIRII DOGMEI HRISTOLOGICE

## Erezia nestoriană şi sinodul al treilea ecumenic.

1. *Hristologia patriarhului Nestorie.* La un secol după sinodul de la Niceea Orientul era tot atât de agitat din punct de vedere doctrinar. Arienii agitau în continuare spiritele, extinzând concepţiile lor subordinaţiene şi asupra hristologiei. Astfel, pentru a dovedi caracterul creat al Logosului, ei invocau de la o vreme naşterea lui reală din Fecioara Maria. În demersul lor arienii erau sprijiniţi de o altă fracţiune eretică, anume de aceea a aderenţilor lui Apolinarie de Laodiceea. Aceştia, deşi nu contestau dumnezeirea deplină a Logosului, alterau grav hristologia, contestând integritatea naturii umane a lui Iisus Hristos. Aceasta era în mare situaţia doctrinară pe care Nestorie a găsit-o la venirea sa pe scaunul de episcop al capitalei. Dovada în acest sens este că în două scrisori sucesive către papa Celestin el se plânge că a găsit în Constantinopol arieni şi apolinarişti care abuzau de termenul de θεοτόκος, ca şi cum Maria ar fi născut firea divină însăşi.[1] Devenind, deci, patriarh ecumenic, Nestorie şi-a fixat ca principală ţintă a activităţii sale pastorale tocmai combaterea acestor eretici şi a hristologiei lor.

În al patrulea discurs transmis nouă de Marius Mercator el spune în acest sens următoarele: „Arienii aşează Logosul nu doar mai prejos de Tatăl, ci aceştia care propovăduiesc pe θεοτόκος şi vorbesc despre o naştere a lui Dumnezeu însuşi îl aşază chiar mai prejos de Maria. Ei pretind că (Logosul) a venit la existenţă după ea şi dau divinităţii drept principiu generator o mamă supusă timpului. Dacă cel pe care ea l-a născut n-a fost un om, ci Logosul lui Dumnezeu, atunci ea n-a fost cu adevărat mama celui pe care l-a născut, căci cum ar fi putut ea să-i fie mamă celui care este de altă natură decât ea ? Dacă ea este numită, totuşi, mamă a lui, atunci cel care s-a născut din ea n-a fost de natură divină, ci numai un om, căci o mamă nu poate naşte decât pe cineva care este de aceeaşi natură cu ea. Aşadar, Logosul (divin) nu s-a născut din Maria, ci locuia doar în cel ce s-a născut din Maria.” [2]

Cum am spus, a doua ţintă a lui Nestorie era combaterea apolinariştilor. Apolinarie propovăduise la vremea sa că Logosul divin a n-a asumat prin întrupare o natură umană completă, ci numai un corp fără partea sa superioară care este raţiunea, *nous*-ul, cum spunea el; în opinia lui Logosul ar fi luat din Maria numai carnea trupului, nu şi sufletul raţional. În această situaţie Nestorie s-a văzut nevoit să afirme o şi mai mare independenţă a *omului Iisus* faţă de Logosul divin, accentuând de această dată nu doar caracterul lui cu adevărat uman, distinct total de dumnezeirea Logosului, ci şi ideea subiacentă a acestei afirmaţii şi anume aceea a *completitudinea firii umane a lui Iisus.* Astfel, Nestorie a început să înveţe că ceea ce a asumat Logosul prin întrupare din Fecioara Maria a fost o natură umană completă, formată nu doar din trup, ci şi din sufletul ei raţional. Aşadar, prin întrupare Logosul a coborât nu doar într-un om incomplet, ci într-un om deplin.

În acest demers al său Nestorie nu era un iniţiator. Înaintea sa şi tot împotriva apolinariştilor celebrul Teodor de Mopsuestia, adevăratul părinte spiritual al nestorianismului, afirmase deja că omul Iisus este un om complet, desăvârşit, ἄνθρωπος τέλειος, cum se exprima el. [3] Teodor spusese: „Când distingem naturile, spunem că natura Logosului este completă şi completă, de asemenea, este şi persoana lui, căci nu se poate spune că o substanţă este impersonală; la fel spunem şi despre natura umană: ea este completă şi completă este şi persoana ei.” [4] Nestorie şi-a însuşit afirmaţia lui Teodor potrivit căreia nu există substanţă sau natură fără propriul ei πρόσωπον şi invers: οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν. [5] Marea sa problemă a fost însă aceea că, în zelul său de a apăra completitudinea naturii umane din Iisus Hristos, el a împins afirmaţiile dincolo de necesităţile impuse de combaterea apolinariştilor, ajungând să propovăduiască nu doar că natura umană din Hristos are şi suflet raţional, ci că ea are şi propriul ei *prosopon,* propria ei *persoană* distinctă de aceea a Logosului.

Afirmând un *prosopon* uman distinct de *prosopo-ul* divin al Logosului etern, el şi-a dat seama, însă, că riscă să cadă în erezia adopţiană a lui Pavel de Samosata, erezie condamnată deja în Orient la un sinod din Antiohia (268). Pentru a evita o astfel de perspectivă, Nestorie şi-a nuanţat doctrina

sa hristologică susţinând că cele două naturi distincte din Iisus Hristos subzistă *într-un singur prosopon*, adică *într-o persoană comună unică*. „Unul este centrul de decizie al celor două naturi, spune el, şi una puterea şi, desigur, stăpânirea şi una este şi persoana, după unicitatea vredniciei şi a cinstei, τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντια, καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν. (…)Acelaşi (Fiu) este dublu, nu ca cinste, ci ca fire, αὐτὸς (υἱὸς) ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει. (...)Una este persoana celor două (firi) ca vrednicie şi cinste, căreia i se închină toată creatura, ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξίᾳ καὶ τιμῇ, προσκυνούμρνον παρὰ πάσης τῆς κρίσεως.”[6]

El vorbeşte la un moment dat chiar de o persoană monadică, μοναδικὸν πρόσωπον, cu sensul de indivizibilă.[7] „Noi nu vorbim, zice el, despre o unire a persoanelor, ci a naturilor. Căci în această unire (a firilor) nu există decât un singur πρόσωπον, naturile sunt însă diferite; (…)πρόσωπον -ul este, într-adevăr, comun, unic şi acelaşi.”[8] Hristos este dublu ca natură, διπλοῦς τῇ φύσει, ...dumnezeirea este separată de umanitate, διαίρεσις τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. …Eu, spunea el, separ firile, dar unesc închinarea, χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν ποσκύνησιν.[9]

Ar fi fost de aşteptat ca în baza *prosopon-ului,* a persoanei comune celor două firi subiectul actelor lui Iisus Hristos să fie acelaşi: acelaşi subiect să ofere darurile divine şi acelaşi subiect să primească în trup suferinţele. După Nestorie, însă, adevărata activitate în cadrul persoanei comune este că *cineva oferă şi altcineva primeşte*. De fapt, în πρόσωπον-ul comun subzistă fără nici o problemă πρόσωπον -urile celor două naturi, căci zice: „Fiul unic al lui Dumnezeu şi Fiul omului, acelaşi (format) din doi, sunt numiţi doi, deoarece el (Hristos) a atribuit proprietăţile πρόσωπον-urilor lor propriului său πρόσωπον, încât de acum înainte el este desemnat prin acesta şi prin acela ca prin propriul său πρόσωπον. El (Logosul) vorbeşte cu oamenii când prin intermediul divinităţii, când prin acela al umanităţii, când prin amândouă, iar umanitatea sa vorbea când prin intermediul ei însăşi, adică al propriei esenţe, când prin προσωπον-ul divinităţii.”[10]

Subzistând nestingherite în πρόσωπον-ul comun, πρόσωπον-ul fiecărei naturi cooperează cu celălalt, astfel încât, într-adevăr, unul oferă şi celălalt primeşte. „Prin πρόσωπον-urile unirii (adică implicate în unirea ipostatică, am zice noi, n.n.) unul este în altul (adică Logosul în omul Iisus, n.n.) şi acest unul (Logosul) nu este conceput prin diminuare, nici prin suprimare, nici prin amestecare, ci prin acţiunea de a primi şi a da şi prin folosirea unirii unuia cu celălalt; în acest fel πρόσωπον-urile sunt cele care dau şi primesc unul de la altul, iar nu naturile. Noi îl privim pe acesta ca pe celălalt şi pe celălalt ca pe acesta, în timp ce atât unul cât şi celălalt rămân ei înşişi.”[11]

Caracterul înşelător al conceptului nestorian de *prosopon comun* apare şi mai evident în următorul fragment: „Prin legătura sau prin asocierea sa cu oamenii Dumnezeu n-a suferit nici o schimbare (în fiinţa sa). Unind însă natura umană şi strângând-o la sine, el a înălţat-o pe aceasta la maximum, el însuşi rămânând însă neschimbat. Ca să-i răscumpere pe oameni, Hristos a asumat persoana naturii îndatorate, *debentis personam.* Hristos nu este un simplu om, ci om şi Dumnezeu în acelaşi timp, şi-l ador pe acest om deodată cu divinitatea ca pe un colaborator cu autoritatea divină, *cooperarius divinae auctoritatis,* ca pe instrumentul bunătăţii lui Dumnezeu, ca pe veşmântul viu de purpură al regelui. Astfe, eu separ naturile, dar unesc adorarea.”[12]

Prin aceste cuvinte devine evident că Nestorie menţinea distincte persoana, πρόσωπον-ul, fiecărei naturi din Iisus Hristos, căci Logosul asumă nu doar o natură, ci o persoană îndatorată, *debentis personam,* astfel încât între persoana sa divină şi această persoană umană îndatorată se instituie ceea ce el numeşte o colaborare, persoana umană devenind colaboratoare cu autoritatea divină a persoanei dumnezeieşti. În aceste condiţii termenul de πρόσωπον comun îşi pierde cu desăvârşire orice consistenţă. Cum remarcă şi Tixeront, acest πρόσωπον nu mai este cel al Logosului etern, ci unul constituit ulterior întrupării; astfel, πρόσωπον-ul comun nu mai este condiţia, ci rezultatul unirii firilor în Hristos.[13] Acest *prosopon* este, de fapt, unul compozit, alcătuit adică din persoana Logosului etern şi din acea *debentis persona* umană.

Caracterul iluzoriu al acestui concept apare, de altfel, în afirmaţia lui Nestorie potrivit căreia în Hristos fiecare natură sau substanţă, ὑπόστασις, îşi păstrează πρόσωπον-ul propriu: „Există

în Hristos două naturi, una a lui Dumnezeu-Logosul şi alta a omului (Iisus); există, în consecinţă, un πρόσωπον al Fiului, de care se serveşte umanitatea, şi unul al omului de care, la rândul ei, se serveşte divinitatea. Astfel, cei doi nu se servesc unul de natura celuilalt, ci de πρόσωπον-ul natural al naturilor. (…)Naturile nu sunt fără πρόσωπον-uri, nici πρόσωπον-urile fără naturi.” [14]

În consecinţă, cel care s-a născut din Maria nu a fost Logosul divin, ci omul Iisus; iată de ce ea trebuie numită mai propriu ἀνθρωποτόκος, căci Logosul nu s-a născut din ea, γεννηθῆναι, ci doar a trecut prin ea, προελθεῖν. Logosul născut din eternitate nu se mai poate naşte încă odată. [15] Nestorie credea că termenul de θεοτόκος provenea din mediile ereticilor apolinarişti şi de aceea îl respingea cu tărie. [16] În opinia lui ar fi fost mai potrivit să se spună θεοδόχος, receptacul al lui Dumnezeu. [17] Având în vedere că ea nu a născut, totuşi, un simplu om, ci unul unit cu Logosul, ea, spunea el, ar trebui numită, chiar mai potrivit, χριστοτόκος. El prefera acest nume, deoarece implica cele două firi ale lui Hristos şi era mai scripturistic. [18]

De altfel, Nestorie va contesta cu vehemenţă nu numai că Logosul nu este acelaşi cu omul Iisus, dar că el nu este acelaşi nici cu πρόσωπον-ul comun celor două naturi, adică cu Hristos. Răspunzându-i Sf. Chiril în această problemă, el spune: „Tu, Chirile, tu faci ce n-au făcut Părinţii, căci tu vrei ca în cele două naturi Dumnezeu Logosul să fie πρόσωπον-ul unirii lor.” [19] „Aşadar, Hristos este πρόσωπον-ul unirii (naturilor); Dumnezeu Logosul, însă, nu este πρόσωπον-ul celor două, ci al propriei sale naturi…” [20] „Iată pentru ce Scriptura vorbeşte cu precauţie de πρόσωπον-ul divinităţii, desemnând, în schimb, cele două naturi prin πρόσωπον-ul unirii lor.” [21] „Unde au spus Părinţii că Dumnezeu Logosul s-a născut după trup dintr-o femeie ?” [22] Aşadar, conclude Nestorie, numele de Hristos, Fiu sau Domn atribuite de Scriptură persoanei istorice a lui Iisus, nume care implică cele două naturi unite, trebuie atribuite Fiului lui David, iar nu lui Dumnezeu Logosul, δῆλον δὲ ὅτι τοῦ Δαβὶδ υἱὸς ὁ θεὸς Λόγος οὐκ ἦν. [23]

Afirmaţiile citate sunt suficiente pentru a ne pune întrebarea în ce constă, de fapt, caracterul eretic al hristologiei lui Nestorie. La o privire mai atentă acest caracter începe să se contureze cu claritate, căci această noţiune de πρόσωπον comun celor două firi, noţiune în justeţea căreia el a crezut până la moarte, nu are acelaşi sens cu cel pe care i-l dăm noi astăzi. Sf. Chiril al Alexandriei confirmă această presupunere, căci îl acuză pe Nestorie că evită termenul de unire, ἕνωσις, în favoarea celui de legătură, συναφεία. deosebirea fiind că, în timp ce primul termen sugerează o legătură intimă între cele două naturi ale lui Hristos, cel de al doilea semnifică mai mult o relaţie exterioară. [24] Acuzaţia Sf. Chiril nu era lipsită de temei, căci Nestorie refuza să recunoască între cele două naturi din Iisus Hristos o unire după esenţă, κατ’ οὐσίαν, dar nici după ipostas, κατ’ ὑπόστασιν, ci numai o unire având la bază buna plăcere a lui Dumnezeu, εὐδοκία, deci o unire în care voinţa umană se supune în întregime celei divine, deci o unire κατὰ γνώμην. [25]

În lupta sa împotriva Sf. Chiril Nestorie a răspuns anatematismelor acestuia printr-un set de contra-anatematisme, care au mai degrabă un sens antiapolinarist, decât antichirilian. Iată câteva din ele: „Dacă cineva va atribui unei singure naturi pasajele din evanghelie şi din epistole care se referă la cele două naturi ale lui Hristos şi raportează suferinţa (acestuia) la Logosul divin înţeles atât în divinitatea cât şi în trupul său, să fie anatema.” „Dacă cineva îndrăzneşte să spună că, chiar după asumarea naturii umane, nu există decât un singur Fiu al lui Dumnezeu. Fiu prin natură, când în realitate el este Emanuel (prefigurarea lui Hristos în V.T., n.n.), să fie anatema.” „Dacă cineva îndrăzneşte să afirme că Hristos, care este Emanuel, este unul nu ca urmare a unirii naturilor în sine, ci prin propria sa natură, şi nu recunoaşte că abia unirea celor două naturi, care subzistă fără confuzie în el, adică aceea a Logosului şi aceea a umanităţii pe care a asumat-o, au format un singur Fiu, să fie anatema.” [26]

Trebuie, deci, să reţinem, ca o concluzie generală cu privire la hristologia lui Nestorie, că esenţa argumentării sale consta în refuzul de a atribui Logosului divin actele vieţii pământeşti ale lui Iisus Hristos, în special naşterea sa în timp din Fecioara, patimile, crucificarea şi în final moartea sa expiatoare. A atribui toate acestea însuşi Logosului însemna pentru el a cădea în *teopashism*, a crede, cu alte cuvinte, că însăşi fiinţa divină devine pătimitoare, este crucificată şi în final omorâtă. Pentru a evita o asemenea gravă consecinţă, el n-a văzut altă soluţie decât aceea a atribuirii tuturor acestor acte unui alt *prosopon* decât cel al Logosului divin. În aceste condiţii cele două *porospon-*

*uri* distincte nu mai puteau fi împreunate în Iisus Hristos printr-o unire reală, interioară, o adevărată ἕνωσις, ci numai printr-o legătură cu totul exterioară, ca între două realităţi independente una de alta, adică numai printr-o συνάφεια, aşa cum este unit orice om individual cu Dumnezeu

2. *Anatematismele Sfântului Chiril*. Cel care l-a combătut cu cel mai mare succes pe Nestorie şi care a determinat hotărâtor condamnarea lui ca eretic la cel de al treilea sinod ecumenic (431) a fost patriarhul de atunci al Alexandriei, Sf. Chiril. Fără să intrăm în prea multe detalii, vom remarca doar că axa argumentării sale antinestoriene va fi afirmaţia că firea umană din Iisus Hristos nu are un *prosopon* propriu, că nu subzistă adică independent de subzistenţa Logosului, că nu este în raport cu el o persoană distinctă, asemenea oricărui alt om. În consecinţă, prezenţa Logosului în Hristos nu este o simplă *inhabitae*, o locuire asemenea celei din orice alt om vrednic de aceasta, ci o asumare a acestei naturi până la a-i deveni proprie. Astfel, în Hristos nu există decât un singur *prosopon* şi anume acela al Logosului etern, cel „ieşit din Dumnezeu Tatăl”, cum se exprimă el.

Consecinţa acestei afirmaţii fundamentale este, în viziunea Sf. Chiril, aceea că în Iisus Hristos nu există decât *o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul*, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Aceasta este faimoasa formulă care va deveni ulterior mărul de discordie după Calcedon, dar care exprimă fidel hristologia marelui alexandrin. Se cuvine să facem aici o precizare: când tratează probleme trinitare, Sf. Chiril foloseşte distincţia Părinţilor capadocieni dintre φύσις şi ὑπόστασις, raportând pe cel dintâi la fiinţa divină comună, iar pe cel de al doilea la persoanele divine distincte între ele, ca în expresia μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη. Când tratează probleme hristologice, el nu foloseşte, însă, această distincţie terminologică, ci dă termenului de ὑπόστασις acelaşi sens ca lui φύσις, opunându-le pe amândouă lui πρόσωπον. [27]

În acest context φύσις desemnează o natură particularizată, individualizată, având propriul ei πρόσωπον, iar nu o natură sau fire impersonală. Operând cu o asemenea repartiţie a termenilor – la care a fost obligat din cauza folosirii ei de către toţi antiohienii şi în special de adversarul său Nestorie – Sf. Chiril nu putea, desigur, vorbi decât de o singură natură sau fire în Iisus Hristos în sensul de *o singură existenţă persoanală.* De aceea, când va aborda problema unirii umanului cu dumnezeirea în Iisus, va folosi, deloc surprinzător, termenul de *unire fizică sau după fire*, ἕνωσις φυσική, καθ' ὑπόστασιν, [28] cu sensul de *unire personală sau după persoană*. A traduce această expresia prin *unire fizică* ar fi o greşeală, căci Sf. Chiril combătea cu vehemenţă erezia apolinaristă respingând ideea unei fuziuni a firilor sau o convertire a umanului în divin, ori invers.

Aceasta nu înseamnă că el nu recunoştea o umanitate în Iisus Hristos, distinctă de dumnezeirea Logosului. În contextul controversei sale cu Nestorie Sf. Chiril nu putea desemna, însă, această umanitate prin termenul de φύσις, căci ar fi însemnat să recunoască în Iisus o umanitate individuală, personală, deci independentă de dumnezeirea Logosului aşa cum este distinct de el orice alt om; era exact ce învăţa Nestorie. Prin urmare, Sf. Chiril va folosi perifraza şi va desemna umanitatea asumată de Logos prin expresia „ceea ce este propriu naturii, ἰδιότης ἡ κατὰ φύσιν” sau „calitate a naturii, ποιότης φυσική”. Cu alte cuvinte, umanul şi divinul în Iisus Hristos nu se disting ca două *firi* sau *naturi* diferite, ci ca două *proprietăţi* sau *calităţi* diferite ale aceleiaşi naturi sau firi individuale a Logosului dumnezeiesc.

Esenţa argumentării Sf. Chiril este, cum uşor se poate observa, aceea că el atribuie toate actele vieţii pământeşti ale lui Hristos ca om direct Logosului divin. Nu s-a născut din Fecioara un simplu om; nu un om distinct de Logosul divin a pătimit, a fost crucificat şi în cele din urmă a murit pentru noi; ci s-a născut dintr-o fecioară, a pătimit, a fost crucificat şi a murit Logosul însuşi, fiul etern al lui Dumnezeu Tatăl. Argumentarea Sf. Chiril a avut însă un defect ascuns, de care el, în zelul său antinestorian, nu a ţinut seama: acest defect a constat în ignorarea fricii lui Nestorie şi a antiohienilor de a cădea în *teopashism*. Astfel, în loc să atribuie toate aceste acte direct *prosoponului* divin al Logosului sau măcar să folosească cu consecvenţă în această problemă distincţia capadociană dintre φύσις şi ὑπόστασις, el a lansat ca formulă hristologică celebra expresie μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

În repetate rânduri, în cursul celei de a două sa epistole către Nestorie, Sf. Ciril se apără de acuzaţia de teopashism, subliniind că el nu înţelege să afirme că Logosul ar fi suportat toate aceste acte ale vieţii sale istorice *în propria sa fire divi*nă; ba la un moment dat, în cursul epistolei a treia

către acelaşi Nestorie, el foloseşte în două rânduri formula unirii *după ipostas,* καθ' ὑπόστασιν. În final, însă, optează pentru formula unirii *după fire,* κατὰ φύσιν, şi foloseşte acest ultim termen în marea sa formulă hristologică susmenţionată. Această opţiune se va dovedi inacceptabilă pentru Nestorie şi va conduce indirect la apariţia celeilalte mari erezii a perioadei patristice: monofizismul.

Pentru a înţelege modul precis în care se distinge hristologia Sf. Chiril de aceea a lui Nestorie voi reproduce în cele ce urmează texul său cel mai bun şi mai concis în această problemă: cele douăsprezece anatematisme contra ereticului patriarh, cu precizarea că acestea au fost adoptate apoi între textele oficiale dogmatice ale sinodului ecumenic de la Efes (431):

Anatematisma 1: „*Dacă cineva nu mărturiseşte că Emanuel este Dumnezeu adevărat şi că din acest motiv Fecioara este Maica lui Dumnezeu (căci ea a născut trupeşte Logosul lui Dumnezeu care s-a făcut trup), să fie anatema.*"

Anatematisma a 2-a: „*Dacă cineva nu mărturiseşte că Logosul ieşit din Dumnezeu Tatăl s-a unit după ipostas cu trupul şi că el este un singur Hristos împreună cu propriul său trup, fiind în acelaşi timp Dumnezeu şi om, să fie anatema."*

Anatematisma a 3-a: „*Dacă cineva, referindu-se la Hristos cel unic, separă ipostasele după unire şi le uneşte numai prin simpla unire a demnităţii, a suveranităţii sau a puterii, iar nu mai degrabă prin unirea cea după fire, καθ' ἕνωσιν φυσικήν, să fie anatema."*

Anatematisma a 4-a: „*Dacă cineva repartizează între două persoane sau ipostase cuvintele cuprinse în evanghelii şi în scrierile apostolilor, care au fost pronunţate de către sfinţi cu privire la Hristos sau de către el însuşi cu privire la el, şi le atribuie pe unele unui om considerat separat de Logosul cel ieşit din Dumnezeu, iar pe altele numai Logosului cel ieşit din Dumnezeu Tatăl pentru că ele convin lui Dumnezeu, să fie anatema."*

Anatematisma a 5-a: *„Dacă cineva îndrăzneşte să spună că Hristos este un om teofor, iar nu mai degrabă Dumnezeu adevărat în calitatea sa de Fiu unic şi natural, conform cu (textul) Şi Cuvântul s-a făcut trup (Ioan I,14) şi a avut parte, ca şi noi, de (acelaşi) sânge şi de (aceeaşi) carne (Evrei II,14), să fie anatema."*

Anatematisma a 6-a: „*Dacă cinava zice că Logosul cel ieşit din Dumnezeu Tatăl este Dumnezeu sau Domn în raport cu Hristos şi nu mărturiseşte mai degrabă că acelaşi este totodată şi Dumnezeu şi om, dat fiind că Logosul s-a făcut trup conform Scripturilor, să fie anatema.*"

Anatematisma a 7-a: „*Dacă cineva zice că Iisus ca om a fost mişcat de Dumnezeu Logosul şi că slava Fiului unic i-a fost atribuită ca unui om subzistând separat de el (de Logos, n.n.), să fie anatema.*"

Anatematisma a 8-a: „*Dacă cineva îndrăzneşte să spună că omul asumat trebuie co-adorat şi împreună-slăvit cu Dumnezeu Logosul şi că el trebuie co-numit Dumnezeu ca un altul împreună cu un altul (căci de fiecare dată adăugarea cuvântului ‚împreună cu' va obliga la a concepe lucrul astfel), şi nu cinsteşte mai degrabă pe Emanuel printr-o singură adorare şi nu-i adresează o singură slăvire, conform cu (textul) Şi Cuvântul s-a făcut trup, să fie anatema.*"

Anatematisma a 9-a: „*Dacă cineva zice că unul Domn Iisus Hristos a fost slăvit prin Duhul, ca şi cum ar fi beneficiat de o putere străină care i-ar fi venit de la Duhul, şi că de la el (de la Duhul, n.n.) ar fi primit puterea de a acţiona împotriva duhurilor necurate şi de a face semne dumnezeieşti printre oameni, şi nu zice mai degrabă că acest Duh, prin care a lucrat aceste semne dumnezeieşti, era al său propriu, să fie anatema."*

Anatematisma a 10-a: „*Sfânta Scriptură zice că Hristos a fost marele arhiereu şi apostol al mărturisirii noastre de credinţă (Evrei III,1) şi că el s-a oferit pe sine însuşi pentru noi ca miros de bună mireasmă lui Dumnezeu şi Tatăl (Efeseni V,2). Dacă cineva zice că marele nostru arhiereu şi apostol n-a fost Logosul însuşi cel ieşit din Dumnezeu care s-a făcut trup şi om asemenea nouă, ci că a fost un altul cu totul distinct de el, ca orice om născut din femeie; sau dacă zice că el a oferit jertfa pentru el însuşi şi nu mai degrabă doar pentru noi (căci cel ce n-a cunoscut păcatul nu avea nevoie de jertfă), să fie anatema.*"

Anatematisma a 11-a: *„Dacă cineva nu mărturiseşte că trupul Domnului este dătător de viaţă şi că el este propriul trup al Logosului cel Ieşit din Dumnezeu Tatăl, ci pretinde că este ca al oricărui altui om, diferit deci de el (de Logosul) şi unit cu el doar după demnitate sau care a primit numai divina locuire în el; de asemenea, dacă nu mărturiseşte mai ales că el este dătător de viaţă,*

*aşa cum am spus deja, deoarece el (trupul) a fost propriu trup al Logosului care are puterea de a dărui viaţă tuturor lucrurilor, să fie anatema."*

Anatematisma a 12-a: *„Dacă cineva nu mărturiseşte că Logosul lui Dumnezeu a suferit în trup, că a fost crucificat în trup, că a gustat moartea în trup şi că a fost primul născut dintre cei morţi (Coloseni I,18), ca unul care este viaţă şi dăruieşte viaţa ca Dumnezeu, să fie anatema.*" [29]

## Monofizismul şi sinodul al patrulea ecumenic.

1. Hristologia arhimandritului Eutihie. Între Sf. Chiril, ca reprezentant al alexandrinilor, şi patriarhul Ioan al Antiohiei, ce-l care-l apărase până la un punct pe Nestorie, el însuşi antiohian, a intervenit în 433 un acord doctrinar şi pentru o vreme pacea s-a aşternut peste spiritele ce se agitaseră până atunci. Această pace a durat atâta vreme cât promotorii ei, cei doi mari patriarhi, au trăit. După moartea lor, cele două partide au reluat controversa, de data aceasta de pe poziţii mult mai radicale. S-a văzut însă curând că, în opoziţia lor faţă de cei pe care-i considerau nestorieni nevindecaţi încă, partida alexandrinilor a părăsit ea însăşi moderaţia: în dorinţa ei de a apăra unirea firilor în persoana Logosului, aceasta a ajuns să profeseze ideea unei modificări a înseşi naturii umane sub impactul acestei uniri cu dumnezeirea. Ba unii dintre ei au adoptat ideea apolinaristă potrivit căreia Logosul n-ar fi asumat prin întrupare o natură umană reală, preluată cu adevărat din Fecioara, ci şi-ar fi adus cu sine propriul trup ceresc sau ar fi devenit el însuşi trup printr-un fel de condensare a naturii sale divine eterne. [30]

Toate acestea păreau a fi iniţial nişte păreri izolate ale unor spirite radicale şi oricum, exterioare teologiei oficiale a alexandrinilor. Apele s-au tulburat însă foarte curând în momentul în care astfel de opinii au început să fie răspândite de unul din personajele influente ale capitalei şi anume arhimandritul Eutihie, stareţul unei importante mânăstiri de la Constantinopol. Denunţat de episcopul Eusebiu de Dorylaeum, Eutihie a refuzat să compară în faţa unui sinod local, convocat de patriarhul ecumenic Flavian. Constrâns să se justifice, Eutihie a răspuns în cele din urmă convocării. Întrebat dacă afirmă existenţa în Hristos a două firi distincte şi după unirea lor şi dacă, după această unire a firilor Hristos mai este consubstanţial cu noi, ereticul arhimandrit şi-a dat pe faţă adevărata sa părere: trupul lui Hristos după unirea sa cu firea dumnezeiască nu mai este consubstanţial cu noi; în consecinţă, după această unire cu umanitatea în Hristos nu mai sunt două firi distincte, ci numai una: firea dumnezeiască în care cea umană a fost absorbită. [31]

Ca urmare a acestei declaraţii şi a încăpăţânării sale de a renunţa la astfel de opinii despre Hristos, Eutihie a fost depus din preoţie şi alungat de la conducerea mânăstirii sale. Dezordini mari au urmat acestei măsuri: alexandrinii, conduşi acum de un nou şef, violentul patriarh Dioscor, au determinat depunerea lui Flavian şi în final chiar uciderea lui în cursul a ceea ce istoria a numit „sinodul tâlhăresc" de la Efes (449). Cu moartea împăratului Teodosie al II-lea şi cu venirea la tron a sorei sale Pulheria în asociere cu generalul Marcian, lucrurile s-au schimbat: la cererea lor episcopatul din întrgul imperiu s-a adunat la Calcedon în 451 în cadrul celui de la IV-lea sinod ecumenic şi s-a hotărât aici, definitiv, condamnarea lui Eutihie şi a *monofizismului* în general. Iată, în continuare, *orosul* sau definiţia dogmatică stabilită cu această ocazie şi care a rămas de atunci normativă în hristologie.

2. *Orosul dogmatic de la Calcedon (451).* În limba greacă termenul de *oros* înseamnă *definiţie* şi se aplică în special hotărârilor dogmatice ale sinoadelor. În cazul nostru *orosul* sinodului de la Calcedon începe prin a spune că, pentru credinţă, ar fi fost suficiente definiţiile dogmatice ale primelor două sinoade ecumenice, cel de la Niceea (325) împotriva ereziei lui Arie şi cel de la Constantinopol (381) împotriva pnevmatomahilor, dar şi împotriva lui Apolinarie de Laodiceea, respectiv cele două expuneri doctrinare redactate cu aceste ocazii şi fuzionate ulterior în ceea ce noi numim astăzi *simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan.* Erezii recente, constată autorii *orosului*, au obligat, însă, Biserica la noi dezvoltări doctrinare şi textul aminteşte de erezia nestoriană şi de eforturile salutare ale Sf. Chiril al Alexandriei şi al papei Celestin de a o combate la sinodul de la Efes (431).

Textul trece apoi la problema de pe ordinea de zi, care a făcut necesară adunarea de la Calcedon, şi anume apariţia unei noi erezii hristologice a celor care „introduc o confuzie şi un

amestec (al firilor în Iisus Hristos, n.n.) şi imaginează de o manieră dementă că trupul de carne şi divinitatea (în Hristos) formează o singură natură şi care zic într-o manieră abominabilă că, *în baza acestei confuzii, natura divină a Fiului unic este pasibilă,* παθητὴν τοῦ μονογενοῦς τὴν θεΐαν φύσιν τῇ συγχύσει τερατευόμενοι." [32] Textul aminteşte apoi scrisoarea papii Leon către patriarhul Flavian, trecut între timp la cele veşnice, despre Eutihie şi erezia sa, specificând că el, Leon, „a alungat departe din adunarea preoţilor pe cei care îndrăznesc să declare pasibilă divinitatea Fiului unic, τοὺς παθητήν τοῦ μονογενοῦς λέγειν τολμῶντας τὴν θεότητα; el se ridică contra celor care imaginează, à propos de cele două naturi din Hristos, un amestec sau o confuzie a lor; el alungă *pe cei care zic în nebunia lor că chipul de rob pe care l-a primit Hristos pentru el de la noi este de natură cerească sau dintr-o altă substanţă (decât a noastră),* τοὺς οὐράνιον ἢ ἑτέρας τινὸς ὑπάρχειν οὐσίας τὴν ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσαν αὐτῷ τοῦ δούλου μορφὴν παπάιοντας ἐξελάυνει; şi el anatematizează pe cei care inventează fabula celor două naturi ale Domnului înainte de unire lor, dar nu mai imaginează decât una după această unire."

Urmează apoi textul propriu-zis al *orosului* împotriva ereziei lui Eutihie: „Urmând, deci Sfinţilor Părinţi, noi toţi, în unanimitate, înţelegem să mărturisim un singur şi acelaşi Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, acelaşi desăvârşit în dumnezeirea sa şi desăvârşit şi-n umanitatea sa, acelaşi Dumnezeu adevărat şi om adevărat (compus) dintr-un suflet raţional şi dintr-un trup, consubstanţial cu Tatăl după dumnezeire şi tot el consubstanţial şi cu noi după umanitate, asemănător cu noi în toate, afară de păcat., născut înainte de veacuri din Tatăl după dumnezeire şi acelaşi născut în zilele din urmă pentru noi şi pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu după umanitate, un singur şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, unic născut, recunoscut în două naturi, *neamestecate, neschimbate, neîmpărţite şi nedespărţite,* ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, deosebirea naturilor nefiind anulată din cauza unirii lor, *specificul fiecărei naturi fiind mai degrabă salvat şi concurând într-o singură persoană şi într-un singur ipostas,* σῳζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, acelaşi Hristos nefragmentându-se, nici divizându-se în două persoane, ci un singur şi acelaşi Fiu, unic născut, Dumnezeu Logos, Domn Iisus Hristos, despre care profeţii au învăţat cu mult timp înainte, pe care Iisus Hristos însuşi ni l-a propovăduit şi pe care Simbolul (de credinţă al) Părinţilor ni l-a transmis."[33]

Punctul de greutate al întregului *oros* este, desigur, afirmarea faptului că cele două firi nu numai că nu-şi pierd specificul în cadrul acestei uniri, dar că amândouă, deci şi cea umană, se unesc într-un singur ipostas sau persoană, aceasta fiind fără echivoc persoana Logosului divin: „*specificul fiecărei naturi fiind mai degrabă salvat şi concurând într-o singură persoană şi într-un singur ipostas,* σῳζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης." Cu această precizare era înlăturată orice urmă de conotaţie *teopashită* care ar mai fi putut fi sugerată de formula chiriliană a unei singure firi întrupate a Logosului lui Dumnezeu: cea care suportă actele vieţii istorice ale pătimirilor, crucificării şi morţii nu este şi nu poate fi, evident, natura divină, ci persoana, ipostasul Logosului etern. Eutiohienii şi nestorienii erau înfrânţi dintr-o singură lovitură.

3. *Monotelismul şi iconoclasmul.* Acest echilibru între extrema nestoriană a separării persoanelor în Hristos şi aceea a unirii eutihiene a firilor până la fuziunea lor a fost menţinut şi întărit de sinoadele ulterioare care au abordat probleme colaterale cum este aceea a celor două voinţe, divină şi umană, şi a „vizibilităţii" Logosului în icoane. Monotelismul a fost o extensie a monofizismului: dacă în Hristos n-a mai rămas după unirea firilor decât firea divină, întrucât cea umană a fost absorbită în infinitatea celei dintâi, atunci, în acelaşi Hristos, n-a mai rămas nimic din ceea ce era propriu umanităţii, adică nici o voinţă umană distinctă de aceea divină. Pe la anul 600 se vorbea deja la Alexandria, deci în plină atmosferă monofizită, de μία ἐνέργεια şi de μία θέλησις. [34]

Această doctrină susţinută de monofiziţi a fost adoptată din raţiuni politice de patriarhii ecumenici Sergiu şi Pyrrhus la presiunea împăratului Heraclie, dar şi de papa Honorius. Monotelismul a fost condamnat la sinodul al VI-lea ecumenic (681). Sinodul a afirmat existenţa în Iisus Hristos a unei voinţe umane, corespunzătoare firii sale umane, distinctă de voinţa

dumnezeiască a Logosului, dar în întregime supusă lui. Sf. Maxim Mărturisitorul, care l-a combătut pe patriarhul Pyrrhus, a explicat misterul existenţei acestei voinţe umane şi a unirii ei cu cea dumnezeiască prin distincţia sa dintre voinţa naturii şi voinţa persoanei (voinţa gnomică): în acest context Logosul n-a asumat în Hristos voinţa unei persoane anume, n-a avut o voinţă gnomică umană, ci numai voinţa unei naturi fără personalitate umană sau gnomică proprie.

Aceasta înseamnă că voinţa firii sale umane nu subzistă în Hristos într-o persoană proprie, de asemenea umană, cum învăţa în fond Nestorie, ci în persoana dumnezeiască a Logosului. Persoana sau ipostasul Logosului stăpâneşte sau ipostaziază din eternitate voinţa firii sale divine şi aceeaşi persoană, acelaşi Logos, stăpâneşte sau ipostaziază, din momentul naşterii sale din Fecioara, şi voinţa firii sale umane pe care a luat-o din ea. Aşadar, atât firea sau natura umană din Hristos, cât şi voinţa ei corespunzătoare, luate sau gândite în sine, abstract, sunt *anipostatice*, ἀνυπόστατος, adică fără ipostas propriu, deci impersonale. Dar această stare impersonală nu există în realitate şi nici n-ar putea exista. În fapt, ele există, dar în persoana Logosului, deci subzistă *în ipostasul lui*, ἐνυπόστατος. Această explicaţie s-a numit *teoria enipostazei*. Desigur, voinţa umană asumată se supunea în întregime celui ce a ipostaziat-o, care şi-a însuşit-o în persoana sa dumnezeiască; este şi motivul pentru care nu putem concepe că, exprimând ea personalitatea divină a Logosului însuşi, voinţa lui umană ar fi putut greşi sau chiar păcătui.

A doua mare consecinţă a definiţiei dogmatice de la Calcedon este aceea a posibilităţii de a-l vedea cu ochii pământeşti în icoană pe însuşi Logosul divin. Disputa iconoclastă pleca de la aceleaşi premize monofizite ca şi monotelismul. Din moment ce firea umană din Hristos a fost absorbită în firea sa divină, atunci icoanele devin o blasfemie, căci firea divină nu poate fi în nici un fel figurată. Dilema pe care se bazau monofiziţii iconoclaşti în revolta lor împotriva icoanelor era următoarea: sau icoanele sunt o expresie a unei evlavii idolatre, căci confundă pe Dumnezeu cel adevărat cu o făptură vizibilă, cum făceau păgânii şi cum spune şi Sf. Pavel în capitolul întâi din epistola către Romani, sau, dacă ceea ce ele figurează este adevărat, atunci figurează numai un om ca toţi ceilalţi, care, într-adevăr, poate fi pictat; dar atunci Hristos omul nu mai este şi Dumnezeu, ci un om teofor, cum învăţa Nestorie.

Sinodul al VII-lea ecumenic (787) şi apoi sinodul din 842 sub împărăteasa Teodora au consacrat justeţea figurării în icoane a Logosului întrupat ca o consecinţă a învăţăturii calcedoniene a asumării de către acelaşi Logos a unei naturi umane adevărate care persistă în el distinctă şi după unirea ei cu firea lui dumnezeiască. Marele teolog şi apărător al icoanelor a fost Sf. Ioan Damaschin, dar răspunsul deplin la întrebarea: ce anume din Logosul divin se vede în icoană, l-a dat abia Sf. Teodor Studitul. Fără îndoială că în icoană nu vedem firea divină a Logosului; ceea ce vedem însă este ipostasul, persoana sa dumnezeiască şi în acest sens trebuie înţeleasă afirmaţia Sf. Pavel de la I Timotei III, 16 că „(Dumnezeu) s-a arătat în trup”, ca şi aceea a Sf. Ioan din prologul evangheliei sale: „Cuvântul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit între noi *şi am văzut slava lui, slavă ca a Unuia Născut* din Tatăl, plin de har şi adevăr.”(v.14).

NOTE

[1] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.38, n.1
[2] J. Schwane, *op. cit.*, vol2, p.489, n.1
[3] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.15, n.1
[4] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.18, n.5
[5] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.18, n.5 subsol
[6] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.25, n.3
[7] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.25, n.2
[8] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.26, n.3 subsol
[9] J. Tixeront, *op. cit.*, vol3, p.24, n.3,4
[10] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.30-31, n.1
[11] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.32, subsol nota anterioară.
[12] J. Schwane, *op. cit.*, vol.2, p.491-492, n.1
[13] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.28, n.2
[14] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.32, subsol nota anterioară.

---

[15] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.34, n.3,5,6
[16] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.33, n.6 subsol
[17] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.34, n.8
[18] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.34, n.7
[19] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.31, n.2(127)
[20] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.31, n.2(128)
[21] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.31, n.2(232)
[22] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.33, n.5 subsol
[23] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.33, n.3
[24] J. Schwane, *op. cit.***,** vol.2, p.491, n.3
[25] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.24, n.7; p.25, n.1; p.26, n.1
[26] J. Schwane, *op. cit.***,** vol.2, p.494
[27] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.61, n.1
[28] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.63, n.3
[29] *Les Conciles oecuméniques. Les décretes***,** Les Editions du Cerf, Paris 1994, p.147
[30] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.3, p.114, n.2,3,4
[31] J. Schwane, *op. cit.***,** vol. 2, p.531, n.2
[32] *Les Conciles …,* p.194-195
[33] *Les Conciles …***,** p.198-199,200-201
[34] J. Tixeront, *op. cit.***,** vol.3, p.161, n.3

# SOTERIOLOGIA

CAPITOLUL ÎNTÂI

# OPERA DE RĂSCUMPĂRARE. GENERALITĂŢI.

## Legătura dintre persoana lui Hristos şi lucrarea lui mântuitoare

1. *Conţinutul lucrării lui Hristos*. Întruparea Fiului lui Dumnezeu n-a fost, desigur, gratuită. Scopul coborârii lui Dumnezeu la nivelul umanităţii căzute a fost refacerea acesteia după dezastrul provocat de căderea din paradis, dezastru amplificat apoi de-a lungul istoriei de mulţimea greşelilor pe care omul în general, le-a comis atât la nivel social cât şi la nivelul fiecărui individ. Înainte de a contura mai în detaliu legătura care există între lucrarea de mântuire a neamului omenesc săvârşită în Iisus Hristos şi persoana sa propriu-zisă, să determinăm conţinutul precis al acestei lucrări. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, lucrarea mântuirii cuprinde trei trepte pe care Hristos le restatorniceşte pe rând în firea umană: treapta fiinţei umane în sine, aceea a fiinţei umane conform binelui şi, în fine, treapta fiinţei umane veşnice. Prima treaptă este atinsă prin întrupare; a doua prin incoruptibilitatea voinţei în viaţa pământească ce duce la cruce; a treia prin nestricăciunea firii ce se descoperă în înviere. [1] Nicolae Cabasila, teolog bizantin din secolul al XIV-lea, spune la rândul său: „Oamenilor despărţiţi de Dumnezeu printr-o întreită stavilă – anume firea, păcatul şi moartea Domnului le-a dat să-l aibă din plin şi să se unească numaidecât cu El prin faptul că El a înlăturat una câte una orice piedică: pe cea a firii prin întruparea sa, pe cea a păcatului prin moartea sa, pe cea a morţii prin învierea sa.” [2]

Conţinutul lucrării de mântuire schiţat până aici la modul foarte general de cei doi autori patristici poate fi determinat mai în detaliu dacă îl raportăm la treptele pe care natura umană le-a urcat în Iisus Hristos şi pe care, prin El, este destinată să le urce apoi şi umanitatea. Astfel, prima treaptă a acestui proces ar putea fi numită a „readucerii” vechiului Adam la condiţia sa iniţială, paradisiacă, a refacerii ordinii pe care păcatul său a tulburat-o atât de profund. A doua treaptă ar putea fi numită a gustării arvunei Împărăţiei Cerurilor în natura umană, a prefigurării eshatonului în viaţa fiecărui om. A treia treaptă a răscumpărării este consumarea în Iisus Hristos a întregii evoluţii a firii umane, a atingerii nivelului celui mai înalt al îndumnezeirii ei.

Cu privire la realizarea primei trepte, Sfântul Simeon Noul Teolog spune următoarele: „Care este scopul iconomiei întrupării lui Dumnezeu Cuvântul, vestit în dumnezeiasca Scriptură şi citit de noi, dar nepătruns ? Nu e decât acela ca, împărtăşindu-se de ale noastre, să ne facă pe noi părtaşi de ale sale. Căci Fiul lui Dumnezeu de aceea s-a făcut Fiu al Omului, ca să ne aducă pe noi oamenii la starea de fii al lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-ne de sus în Duhul Sfânt şi introducându-ne îndată în Împărăţia Cerurilor; mai bine zis, dăruindu-se să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru (Luca XVII,21); ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum, să strigăm: ‚Viaţa noastră e ascunsă cu Hristos în Dumnezeu’(Coloseni III,3).” [3]

A doua treaptă este descrisă de Sfântul Grigore de Nazianz: „De aceea a fost nevoie de lemn pentru lemn şi de mână pentru mână (de lemnul crucii în locul pomului cunoaşterii binelui şi a răului şi de mâinile întinse pe cruce în locul mâinilor întinse spre pomul interzis). În locul mâinilor întinse cu lăcomie vedem acum mâinile întinse cu bărbăţie; în locul mâinilor întinse obraznic vedem mâini bătute în cuie; în locul mâinilor care au alungat pe Adam din rai vedem acum mâinile care adună şi împreunează pe toţi până la marginea lumii. De aceea, a urmat înălţarea după cădere, adăparea cu fiere după gustarea din pomul cel oprit şi cununa de spini împotriva dorinţei după putere de stăpânire a celui rău, moartea împotriva morţii… Toate acestea au fost mijloace pentru mântuirea noastră din partea lui Dumnezeu şi o readucere a vechiului Adam în starea din care a căzut, o apropiere de pomul vieţii de care îl îndepărtase gustarea pripită şi nechibzuită din pomul cunoştinţei.” [4]

În fine, a treia şi ultima treaptă a lucrării de mântuire este aceea că în Iisus Hristos natura umană atinge capătul îndumnezeirii sale, dincolo de care nu mai este posibilă înţelegerea ei ca făptură, ca existenţă creată. Este şi motivul pentru care revelaţia încetează odată cu învierea şi

înălţarea lui Iisus Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă acest adevăr în termenii următori: „Căci se cădea Făcătorului a toate, ca făcându-se prin fire potrivit iconomiei ceea ce nu era, să se păstreze pe sine neschimbat atât ca ceea ce era după fire (adică Dumnezeu, n.n.), cât şi ceea ce a devenit prin fire potrivit iconomiei (adică om n.n.). Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mişcare. Aceasta este taina cea mare şi ascunsă. Aceasta este ţinta fericită (sfârşitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ţinta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru nici una (mai înaltă decât ea, n.n.). Spre această ţintă finală privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârşitul Providenţei şi al celor providenţiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de el. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi descoperă sfârşitul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor al ei s-a făcut însuşi Cuvântul fiinţial al lui Dumnezeu devenit om. Căci acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuşi adâncul cel mai din lăuntru al bunătăţii părinteşti şi a arătat în sine sfârşitul pentru care au primit făpturile începutul existenţei. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul în Hristos.” [5]

Rezumând cele spuse până aici, acelaşi Sfânt Părinte mai spune că: „Cel care pătrunde mai departe decât Crucea şi Mormântul şi se află iniţiat în taina învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate aceste lucruri.” [6]

2. *Legătura operei cu persoana*. Odată precizat conţinutul lucrării de mântuire realizată de Iisus Hristos, putem determina acum legătura care există între această lucrare şi persoana sa. Spre deosebire de oricare alt întemeietor de religie Iisus Hristos nu a adus o simplă învăţătură prin a cărei aplicare să ne putem mântui mai apoi noi singuri. Ridicarea firii căzute nu a fost posibilă şi nu este posibilă decât numai de către Dumnezeu şi numai în contact permanent cu El. De aceea opera de mântuire, atât cea obiectivă cât şi cea subiectivă depinde în mod esenţial de persoana divină a lui Iisus. Nicolae Cabasila spune în acest sens: „Într-adevăr, singur Mântuitorul a fost în stare să redea prin viaţa sa cinstea cuvenită Tatălui ceresc, iar prin moarte să înlăture nedreptatea: prin cea dintâi, câtă vreme a fost pe pământ, iar prin cea de a doua pentru totdeauna prin moartea sa. Pentru ca prin moartea pe care El a suferit-o pe cruce spre mărirea Tatălui a răscumpărat ocara adusă de noi cu un preţ cu mult mai mare decât se cerea pentru acoperirea acestei vine. În acelaşi timp, prin viaţa sa Mântuitorul a dat Tatălui ceresc toată cinstea ce se putea da, cinste care i se cădea, căci pe Tatăl trebuie să-l cinstim mai presus de orice. Fiindcă omul căzut nu se poate ridica cu puteri omeneşti, după cum nici răutatea omenească nu se poate ispăşi prin vrednicie omenească. Căci prin păcat noi ne batem joc de Dumnezeu, după cum este scris: ‘Prin călcarea legii necinsteşti pe Dumnezeu’ (Romani II,23). Iar pentru ca o greşeală să se poată îndrepta, se cere o lucrare mai de sus decât puterea omenească.” [7]

De partea sa Pr. prof. D. Stăniloae explică şi mai limpede această dependenţă a lucrării de mântuire de persoana dumnezeiască a lui Iisus spunând: „…Dogmatica creştină nu-i un sistem de idei cu caracter de percepte riguroase în faţa cărora omul se află singur cu puterile sale (…) Dogmatica creştină înfăţişează lucrarea mântuitoare şi dătătoare de viaţă veşnică a Persoanei dumnezeieşti a lui Hristos devenit om, precum şi relaţia noastră liberă cu ea, datorită căreia putem primi această viaţă fără sfârşit. De această persoană şi de relaţia cu ea depinde mântuirea sau scăparea omului din insuficienţa şi mortalitatea sa. Creştinismul nu ne lasă în cadrul puterilor noastre umane, limitate, şi nici nu ne vorbeşte de închipuite puteri impersonale, de care tot noi am dispune prin oarecare tehnici, ci de Persoana reală, mai presus de toate a lui Dumnezeu cel întrupat, ca izvor a toată viaţa, al vieţii desăvârşite şi eterne, dar care totuşi ne-a făcut dovada existenţei şi interesului ei faţă de noi prin legătura în care a intrat cu noi în istorie, ca să rămână în această legătură în vecii vecilor. De aceea în creştinism nu se poate vorbi propriu-zis de o ‚învăţătură mântuitoare’ şi nu ne mântuim printr-o lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos. (…) Fără îndoială, Persoana lui Hristos e Mântuitorul întrucât e Fiul lui Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu e puterea mântuirii.” [8]

## Întreita slujire a Mântuitorului

### a. Chemarea profetică.

1. *Iisus – tâlcuitor al V.T*. Opera de răcumpărare săvârşită de Iisus Hristos este, fără îndoială, o ridicare a firii umane din căderea grozavă în care a adus-o păcatul strămoşesc şi păcatele tuturor oamenilor de-a lungul istoriei. Răul care a invadat firea umană în urma acestei căderi a constat mai precis într-o alterare a firii ca urmare a întunecării minţilor cu privire la adevărul despre Dumnezeu, a stabilirii voinţei care a început să încline mai mult spre cele rele decât spre cele bune, ca urmare a ruperii legăturilor harice cu Dumnezeu, a vinei dobândite pentru aceasta şi a pedepselor veşnice pentru păcat. O refacere a naturii umane de pe urma acestei căderi nu era posibilă decât printr-o luminare a minţilor în ceea ce priveşte învăţătura cea adevărată şi deplină, printr-o refacere a legăturii cu Dumnezeu şi mai ales printr-o susţinere şi o întărire a sa în această legătură. În aceste trei direcţii trebuie să se îndrepte, aşadar, lucrarea mântuitoare a lui îisus Hristos. Astfel, ca profet el a adus umanităţii adevărul despre Dumnezeu şi despre voinţa Sa (Ioan V,20); ca arhiereu, El a refăcut legătura dintre om şi Dumnezeu prin jertfa pe care a adus-o Tatălui de bunăvoie, iar nu printr-o moarte silită cum păţesc toţi oamenii (Evrei X,12); în fine, ca împărat El a biruit puterile răului conducându-l pe om spre destinaţia lui adevărată (Matei XXVIII,18; Ioan XIII,3; XVII,2). [9]

Iisus este deopotrivă învăţător şi profet. El este învăţător în sensul că oferă adevăratul sens al profeţiilor Vechiului Testament despre Mesia. Adresându-se fariseilor El le spune: „Voi cercetaţi Scripturile deoarece socotiţi că în ele aveţi viaţa veşnică. Dar tocmai ele sunt cele care mărturisesc despre Mine.” (Ioan V,39). „Să nu socotiţi că Eu vă voi învinui la Tatăl; cel ce vă învinuieşte este chiar Moise în care voi aţi nădăjduit. Căci dacă aţi fi crezut lui Moise, aţi fi crezut şi Mie, căci despre Mine a scris el.” (Ioan V,45,46). În acelaşi sens le tâlcuieşte el Scripturile şi celor doi aflaţi în drum spre Emaus şi apoi ucenicilor după înviere: „O, nepricepuţilor şi zăbavnici cu inimă ca să credeţi toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare ca Hristos să pătimească acestea şi să intre întru slava sa ? Şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii le-a tâlcuit lor toate Scripturile cele despre El.” (Luca XXIV,25-27). „Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, fiind încă împreună cu voi, că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în prooroci şi în psalmi. Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile.” (Luca XXIV,44-45)

Toţi proorocii au vorbit despre Lumina care avea să vină în lume la „plinirea vremii după cum le-a grăit lor Cuvântul lui Dumnezeu. Nici unul dintre ei nu era acea Lumină care avea să vină abia după ei şi să lumineze minţile umane cu privire la Dumnezeu. Această diferenţă o mărturiseşte, de altfel, ultimul mare prooroc al Vechiului Testament, Sfântul Ioan Botezătorul când, întrebat de trimişii fariseilor, el spune: „Nu sunt eu Hristosul. (…) Eu sunt glasul celui ce strigă în pustie: pregătiţi calea Domnului…” (Ioan I,20,23). Acelaşi lucru îl spune şi Sfântul Ioan Evanghelistul: „Fosta un om trimis de la Dumnezeu: numele lui era Ioan. Acesta a venit spre mărturie ca să mărturisească despre lumină, ca toţi să creadă în el. Nu era el Lumina, (…) Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine pe lume.” (Ioan I,6-9)

Abia Iisus este Lumina propriu-zisă, căci El nu mai vorbeşte despre Lumina adevărului absolut ca despre ceva străin de propria-i fiinţă, ci se proclamă pe sine ca fiind chiar această Lumină: „Deci iarăşi le-a vorbit Iisus zicând: Eu sunt Lumina lumii; cel ce îmi urmează Mie, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii.” (Ioan VIII,12). Motivul fundamental care justifică această diferenţă faţă de profeţii Vechiului Testament este calitatea sa de a fi Cuvântul însuşi al lui Dumnezeu pe care Dumnezeu îl are cu Sine din eternitate. „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era dintru început la Dumnezeu. (…) Şi Cuvântul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut care este în Sânul Tatălui, plin de har şi adevăr.”(Ioan I,1-2,14). Aşadar, Iisus nu se mai exprimă ca unul dintre prooroci, ca o creatură distinctă inevitabil de Dumnezeu, el nu vorbeşte despre Dumnezeu ca cei dinaintea sa, ci vorbeşte despre el însuşi. În faţa reproşului fariseilor că se proclamă pe sine ca fiind însăşi lumina lumii Iisus nu ezită să spună: „Chiar dacă Eu mărturisesc despre Mine însumi, mărturia Mea este adevărată, fiindcă ştiu de unde am venit şi unde mă duc.” (Ioan VIII,14).

2. *Iisus – profet eshatologic*. Iisus nu este numai tâlcuitorul prin excelenţă al Vechiului Testament cu privire la Mesia, adică cu privire la El însuşi; El este deopotrivă şi profet, căci anunţă într-un fel destinul final al naturii umane, acela de a avea acces la înviere şi la viaţa veşnică. El este profet, căci anunţând apropierea Împărăţiei lui Dumnezeu, anunţă de fapt finalul ei eshatologic. Vorbind despre acest aspect, Sfântul Pavel spune: „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea păcatelor, după bogăţia harului Lui pe care l-a făcut să prisosească în noi în toată înţelepciunea şi priceperea, făcându-ne cunoscută taina voii sale, după buna Lui socotinţă, aşa cum hotărâse în Sine de mai înainte.” (Efeseni I,7-9). Când Iisus vine în sinagoga din Capernaum şi deschide cartea profetului Isaia, el citeşte chiar textul care-l prezintă pe Mesia ca aducând cu sine virtuţiile şi realitatea Împărăţiei Cerurilor: „Şi deschizând El cartea, a găsit locul unde era scris: ‚Duhul Domnului este peste Mine; el m-a uns să binevestesc săracilor, să vindec pe cei zdrobiţi cu inima, să propovăduiesc robilor dezrobirea, şi celor orbi vederea, să slobozesc pe cei apăsaţi şi să vestesc anul plăcut Domnului.’ (Isaia LXI,1) Şi închizând cartea şi dând-o slujitorului … a început a zice către ei: astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre.” (Luca IV,18-21) Când Iisus se prezintă apoi pe sine ca fiind pâinea care s-a coborât din cer, pâinea vieţii, şi-i întreabă pe ucenici de ce nu-L părăsesc şi ei, Petru îi răspunde: “Doamne la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieţii veşnice şi noi am crezut şi am cunoscut că tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu.” (Ioan VI,68-69).

Relaţia dintre opera de răscumpărare şi calitatea lui Iisus de Cuvânt al vieţii veşnice, coetern cu Dumnezeu Tatăl, reiese şi mai pregnant din observaţia că demnitatea sa de Învăţător şi de Profet prin excelenţă izvorăşte din însuşirea sa de persoană dumnezeiască, de cuvânt ipostatic. „Cuvintele lui Iisus, exprimându-l pe El însuşi, spune pr. prof. D. Stăniloae, sunt o iradiere directă a persoanei sale ca sursă a lor şi o autotălmăcire a ei însăşi. Aceasta înseamnă că El însuşi ca persoană este Cuvântul ca ipostas dumnezeiesc, devenit şi ipostas omenesc. Chiar persoana omenească este un cuvânt ipostatic, pentru că e întreaga atenţie şi tendinţa de autocomunicare, pentru că e întreaga chemare şi răspuns la o legătură neîncetată în iubire. Dar dacă persoana omenească este cuvânt ipostatic, Persoana dumnezeiască ce se întrupează este cuvântul ipostatic divin şi uman în gradul suprem. Ea îşi comunică neîncetat iubirea sa supremă şi cere răspunsul neîncetat al unei iubiri corespunzătoare din partea omului. (…) Persoana umană este cuvânt ipostatic (subzistent) şi deci cuvântător, pentru că există prin dependenţa de Cuvântul ipostatic suprem, trebuind să răspundă şi să se conformeze acestuia. Cuvântul ipostatic suprem este creatorul şi susţinătorul persoanei umane, care e cuvântul răspunzător. În aceasta se concentrează calitatea omului de ‘chip’ al cuvântului dumnezeiesc. Omul e chemat de cuvântul dumnezeiesc la existenţă şi e susţinut în existenţă, pentru că e chemat în fiecare clipă să înainteze într-o existenţă asemenea Lui prin răspunsul dat poruncii Aceluia de a se conforma Lui. În măsura în care omul răspunde mai puţin pozitiv, existenţa lui slăbeşte, iar în iad devine mai mult o umbră a existenţei.” [10]

### b. Slujirea arhierească

1. *Melhisedec – prefigurare a lui Hristos*. În esenţa sa păcatul este expresia egoismului tot mai accentuat care a pus stăpânire peste firea umană, având ca rezultat o slăbire considerabilă a legăturilor omului cu Dumnezeu şi cu semenii săi. Remediul acestei grave boli ce a cuprins fiinţa umană este jertfa fiecărui om, oferită lui Dumnezeu, dar mai ales jertfa lui Hristos ca model şi condiţie pentru jertfa oricărui om. Această jertfă este îndreptată în trei direcţii: spre Dumnezeu, spre propria fiinţă şi spre semeni. „Teologia apuseană – catolică şi protestantă – eliminând efectul slujirii arhiereşti a lui Hristos asupra firii omeneşti a Lui şi socotind-o numai ca o lucrare de satisfacere a onoarei lui Dumnezeu în numele oamenilor care l-au jignit cu păcatul lor, sau numai ca o ispăşire a vinei lor, a eliminat toată preocuparea de restabilire a firii omeneşti prin jertfă, întâi în Hristos şi prin aceasta şi în cei ce cred în El, adică tot efortul ascetic, sfinţitor şi îndumnezeitor al jertfei şi în general al mântuirii, reducând-o pe aceasta la o simplă operaţie juridică, exterioară firii omeneşti. (…) Înţelegerea cea mai cuprinzătoare a jertfei lui Hristos este aceea care vede atât direcţia ei îndreptată spre Dumnezeu, cât şi direcţia ei îndreptată spre firea omenească asumată de Hristos şi, prin ea, spre ceilalţi oameni. Această concepţie cuprinzătoare este proprie Sfinţilor Părinţi, fiind în acord şi cu cea a Sfintei Scripturi.” [11]

Acest aspect al lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos pune în evidenţă ceea ce în mod curent se numeşte slujirea sa arhierească. Iisus este Preotul suprem sau Arhiereul prin excelenţă, adică adevăratul şi unicul mijlocitor între Dumnezeu şi oameni având ca ţintă refacerea legăturii rupte dintre ei. În acelaşi timp, Iisus este şi Jertfa prin excelenţă care se aduce pe sine de bunăvoie lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor. Iisus este, aşadar, atât arhiereul care aduce jertfa pe altar lui Dumnezeu, cât şi jertfa propriu-zisă. Ca jertfa sa să fie cu adevărat eficientă, ca să aibă cu adevărat efect mântuitor asupra neamului omenesc, calitatea sa de arhiereu trebuie să difere radical de arhieria Legii vechi, adică preoţia sa trebuie să aibă o altă origine decât cea levitică. Motivaţia este aceea că orice arhiereu din perioada Vechiului Testament nu poate fi un adevărat mediator între Dumnezeu şi oameni de vreme ce el trebuia să aducă jertfe şi pentru sine, ca unul ce se află tot atât de păcătos ca şi cei pentru care media. Este cauza pentru care preoţia levitică al cărei prim exponent a fost Aaron s-a dovedit a fi ineficientă în izbăvirea umanităţii de păcat întărind aşteptarea lui Mesia, a preotului suprem şi cu adevărat eficient. Acest preot avea să vină, într-adevăr, modelul său nemaifiind Aaron ci Melhisedec, regele Salemului, pomenit în Geneză (XIV,18-20).

Această calitate a lui Mesia este profeţită de David care spune: „Zis-a Domnul Domnului Meu: Şezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut picioarelor tale. (…) Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melhisedec.” (Psalmul CIX,1,4). Comentând acest text Sfântul Pavel spune: „Dacă deci desăvârşirea ar fi fost prin preoţia leviţilor (căci Legea s-a dat poporului pe temeiul preoţiei lor), ce nevoie mai era să se ridice alt preot după rânduiala lui Melhisedec şi să nu se zică după rânduiala lui Aaron? (…) Acest Melhisedec, rege al Salemului, preot al Dumnezeului cel Preaînalt, a întâmpinat pe Avraam pe când acesta se întorcea de la nimicirea regilor şi l-a binecuvântat şi lui Avraam i-a dat zeciuială din toate. (…) Iar dacă Melhisedec… a primit zeciuială de la Avraam, …prin Avraam a dat zeciuială şi Levi…, fiindcă el era încă în coapsele lui Avraam când l-a întâmpinat Melhisedec.” (Evrei VII,11,1-2,6,9). Melhisedec este prefigurarea lui Mesia atât pentru faptul că el oferă drept ofrandă lui Avraam nu jertfe sângeroase de animale, cum obişnuia acesta, ci pâine şi vin (şi aşa va face şi Iisus la Cina cea de Taină), cât mai ales că Scriptura nu-i pomeneşte originea umană: „Fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea.” (Evrei VII,3) Melhisedec este adevărata prefigurare a lui Mesia ca arhiereu suprem atât pentru că era un om adevărat, ca şi Avraam, dar şi mai mult decât un om, de vreme ce Scriptura în mod intenţionat nu-i menţionează originea.

2. *Hristos – om adevărat*. Pentru a fi mijlocitorul sau arhiereul prin excelenţă care reface relaţia omului cu Dumnezeu Hristos trebuie să fie, într-adevăr, mai întâi un om adevărat. Sfântul Chiril al Alexandriei remarcă acest lucru în termenii următori: „Trebuie să ştim că nici despre Fiul însuşi, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, nu s-ar spune că slujeşte ca preot şi că ar fi în stare liturgică, dacă nu s-ar înţelege că s-a făcut ca noi. Căci, precum pentru omenitatea sa a fost numit prooroc şi Apostol, aşa a fost numit şi Preot. Căci cel ce se află în chipul şi egalitatea Tatălui, căruia îi stau înainte Serafimii cei de sus, căruia îi liturghisesc mii şi mii de îngeri, când s-a golit pe sine se spune că s-a şi arătat liturghisitor al celor sfinte şi al cortului adevărat. Atunci s-a sfinţit cu noi Cel ce-i mai presus decât toată zidirea. (…) Deci Cel ce sfinţeşte ca Dumnezeu, când s-a făcut om şi s-a sălăşluit între noi şi a fost frate după omenitate cu noi, atunci se spune şi că s-a sfinţit. Deci trebuinţa de a fi Preot şi de a fi sfinţit ţine de coborârea în trup.” [12]

Comentând necesitatea arhiereului suprem de a fi în primul rând om adevărat, pr. prof. D. Stăniloae arată că această calitate nici nu poate fi înţeleasă altfel decât despre Iisus ca om. “Primind să se facă om, Fiul lui Dumnezeu a primit să se facă Arhiereul suprem al nostru şi Jertfă supremă pentru noi, adică a primit să ofere trupul său întru totul lui Dumnezeu şi prin aceasta să-l învie pentru a-l dărui ca un aluat al învierii nouă, oamenilor, prin unirea noastră cu El. El nu e Arhiereu în calitate de Dumnezeu, căci Arhiereul slujeşte lui Dumnezeu. (…)Dar nu e Arhiereul suprem decât pentru că e şi Dumnezeu, pentru că poate fi astfel Mijlocitorul deplin eficient între oameni şi Dumnezeu, pentru că face pe Dumnezeu pricinuitor al învierii din moartea cea acceptată ca jertfă. Iar putinţa dăruirii sale depline ca om lui Dumnezeu e împlinită în calitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu care se află din veci într-o ascultare filială faţă de Tatăl.” [13]

3. Hristos – Dumnezeu adevărat. Pe de altă parte, mediatorul prin excelenţă între Dumnezeu Tatăl şi umanitate, arhiereul prin excelenţă, nu poate fi numai un simplu om. Acest adevăr este pus

în evidenţă, de exemplu, de Leontiu de Bizant, care, adresându-se nestorienilor, spune: „Voi cei ce nu recunoaşteţi pe Apostolul şi Arhiereul credinţei noastre, cum vă porunceşte Pavel (Evrei III,1), spuneţi pe ce preot îl ştiţi a fi de aceeaşi fiinţă cu Cel căruia i se slujeşte ca preot? (…) Noi spunem că acelaşi Hristos, pe care-l cunoaştem ca Făcătorul tuturor, este şi făptura. (…) Căci ştim că acelaşi Hristos este şi Dumnezeu şi Preot şi Jertfă. Deci din faptul că se numeşte şi Preot, nu-l socotiţi numai închinător şi liturghisitor al lui Dumnezeu, după înţelesul în care e cunoscut orice preot. Ci auziţi pe acelaşi apostol spunând iarăşi despre acelaşi Preot: ‚Având un astfel de Arhiereu, care a şezut de-a dreapta tronului măririi, în cele cereşti' (Evrei I,3). Priviţi ceea ce nu recunoaşteţi cu noi: nu este propriu preotului să fie împreună-şezător pe tron cu Cel căruia i se slujeşte şi împreună-cinstit şi slăvit, ci cuiva de fiinţă şi de putere egală cu Dumnezeul cel slăvit. Deci nu şade numai ca Preot împreună cu Dumnezeu în ceruri Cel ce s-a făcut Preotul lui Dumnezeu pe pământ şi Şi-a făcut trupul Său Jertfă sfinţită şi l-a introdus la Dumnezeu, ci ca Cel ce este acelaşi şi Dumnezeu adevărat."[14]

În accepţiunea mai restrânsă de slujitor al lui Dumnezeu arhiereul nu poate fi, desigur, decât om: Iisus nu poate fi în acest sens arhiereu în raport cu Tatăl fără să cădem în nestorianism. Într-o accepţiune mai largă însă, calitatea de arhiereu nu poate fi străină Fiului ca persoană. De aceea pr. prof. D. Stăniloae vorbeşte, că şi în cazul atributului de Profet sau Cuvânt ipostatic al lui Dumnezeu, de o arhierie legată mai mult decât accidental de persoana sa divină: „Aşa cum Cuvântul întrupat e Cuvântul în persoană…, aşa este El şi Jertfa în persoană. Jertfa care se jertfeşte, ‚Jertfa vie', cum se spune într-un tropar bisericesc. Calitatea simultană de Arhiereu şi de Jertfă nu sunt asociate accidental cu persoana sa, ci sunt expresia persoanei sale însăşi ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat pentru noi. Dacă omul e făcut în general să fie jertfă vie adusă de el însuşi lui Dumnezeu, ipostasul întrupat al Cuvântului realizează prin excelenţă această calitate, fiind Jertfa supremă şi Arhiereul suprem prin excelenţă." [15]

### c. Demnitatea împărătească

În profeţiile Vechiului Testament Mesia e înfăţişat ca împărat care stă pe tronul lui David, ca împărat pentru vecie, care judecă şi care face dreptate, stăpânind până la marginile pământului şi împărţind bunuri pentru toate neamurile: "Iată, vin zile, zice Domnul, când voi ridica lui David Odrasla dreaptă şi va ajunge rege şi va domni cu înţelepciune; va face judecată şi dreptate pe pământ." (Ieremia XXIII,5) "Bucură-te, fiică a Sionului, veseleşte-te fiică a Ierusalimului, căci iată, împăratul tău vine la tine drept şi biruitor, smerit şi călare pe asin…" (Zaharia IX,9). În Noul Testament Îngerul vesteşte naşterea Mântuitorului anunţându-l ca împărat veşnic: "Vei lua în pântece şi vei naşte fiu şi vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare şi Fiul celui Preaînalt se va chema şi Domnul Dumnezeu îi va da lui tronul lui David, părintele său, şi va împărăţi peste casa lui Iacov în veci şi împărăţia lui nu va avea sfârşit." (Luca I,31-33) Magii de la Răsărit caută pe "împăratul iudeilor şi, aflându-l, îi aduc daruri ca unui Dumnezeu şi Împărat" (Matei II,2,11) La intrarea în Ierusalim el este aclamat ca împărat şi se recunoaşte ca atare în faţa lui Pilat. După înviere el spune apostolilor: "Datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ…" (Matei XXVIII,18) Sfântul Pavel îl numeşte şi el "Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor" (Itim., VI,15)

Prin chemarea profetică şi prin slujirea arhierească s-a manifestat mai mult starea de umilire a lui Hristos, slava sa fiind vizibilă numai ochilor spiritului, cum s-a întâmplat pe Tabor. După înviere însă ni se arată toată măreţia dumnezeiască a lui Iisus, puterea şi însuşirile sale de Dumnezeu şi Mântuitor al lumii. Iisus devine astfel nu un împărat lumesc peste o lume deşartă, manifestând o putere iluzorie prin efemeritatea ei, ci domnind peste lumea nemuritoare a spiritului, fiind împărat al adevărului, împărat spiritual, împărat al cerurilor. Mântuitorul îşi exercită demnitatea împărătească în parte şi în timpul vieţii sale prin minunile şi mai ales prin învierile pe care le-a săvârşit. Dar ca stăpân deplin al morţii şi al vieţii veşnice el se arată pe faţă abia după moarte prin învierea, înălţarea şi şederea sa de-a dreapta Tatălui. În această calitate el conduce Biserica sa până la sfârşitul timpurilor când va apare, mai evidentă ca oricând, calitatea sa de Domn şi Judecător al neamurilor în cadrul judecăţii universale.[16] Căci împărat fiind, adică persoană supremă, Hristos se află în relaţie cu toate persoanele umane care au existat sau vor exista vreodată şi care, cu necesitate îi sunt supuse.

NOTE

[1] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, Bucureşti*, ed. Anastasia, p.182, n.38
[2] Vl. Lossky, *op. cit.*, p.166, n.38
[3] I. Bria, *Tratat de Teologie dogmatică şi Ecumenică*, Bucureşti, 1999, ed. România Creştină, p.130
[4] I. Bria, *op. cit.*, p.138
[5] I. Bria, *op. cit*, p.130
[6] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Bucureşti, ed. Anastasia, p.182, n.39
[7] I. Bria, *op. cit.*, p.134-135
[8] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, Bucureşti*, 1978, vol.2, p.109
[9] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Bucureşti, 1958, ed. IBMO, vol.2, p.609
[10] D. Stăniloae, *op. cit*, vol.2, p.125-126
[11] D. Stăniloae, *op. cit*, p.129,131
[12] D. Stăniloae, *op. cit*, vol.2, p.134-135, n.134
[13] D. Stăniloae, ***op. cit.***, Bucureşti, 1978, vol.2, p.134
[14] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.137-138, n.136
[15] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.134
[16] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol.2, p.614-616

CAPITOLUL AL DOILEA
# OPERA DE RĂSCUMPĂRARE. ASPECTE SPECIALE.

## Aspectul de jertfă al răscumpărării

1. *Moartea ca pedeapsă pentru păcat*. (Referitor la natura lui Iisus). Întrucât Iisus a asumat firea umană marcată de urmările păcatului strămoşesc, el a acceptat să moară, deşi nu avea personal nici o vină. A acceptat să moară tocmai pentru a pune în evidenţă mărirea lui Dumnezeu, slava Sa, care prin păcatul lui Adam s-a întunecat în minţile oamenilor. Slava lui Dumnezeu este absolută. Cel ce socoteşte că poate trăi fără Dumnezeu, nu pierde numai o parte din puterea vieţii lui, ci o pierde pe toată. Dumnezeu este izvorul exclusiv al vieţii făpturilor. Alt izvor nu există. Păcătosul, dispensându-se de acest singur izvor, trebuie să vadă că pentru el nu există altă posibilitate decât moartea. Moartea nu e decât concluzia ontologică şi logică a păcatului.

Neascultarea oamenilor a întunecat în ochii lor maiestatea infinită a lui Dumnezeu şi o ţinea acoperită înaintea lor; neascultarea lor le-a devenit un fel de văl prin care şi din cauza căruia n-au mai văzut slava lui Dumnezeu aşa cum o vedeau Adam şi Eva în paradis. Păcatul este, deci, în primul rând neascultarea de Dumnezeu, nesupunerea faţă de voia Lui. Păcatul este, desigur, şi o cădere a firii, o ruinare a ei, o slăbire a voii şi a înţelegerii, o deşteptare a patimilor în om. Dar acestea sunt produse de neascultarea faţă de Dumnezeu. Prin urmare, nici mântuirea nu este numai o refacere a firii în ea însăşi, ci şi o revenire a omului la ascultarea faţă de Dumnezeu. Nu se poate spune că întâi se reface firea şi abia după aceea începe să asculte de Dumnezeu, *căci refacerea sa operează chiar prin ascultarea omului faţă de Dumnezeu*.

Ascultarea aceasta, pentru a fi eficace, trebuie să fie completă, adică până la moarte. Era nevoie de o ascultare totală, de valoare infinită, care să compenseze astfel neascultarea tuturor oamenilor. Or, dată fiind universalitatea păcatului, nici un om nu putea oferi o asemenea ascultare; o putea oferi însă numai cineva care, om fiind, ar fi fost în acelaşi timp şi Dumnezeu ca să asigure tăria, inflexibilitatea voinţei în faţa ispitelor, în faţa tentaţiei păcatului. Asumând natura noastră, Fiul lui Dumnezeu devenit Iisus Hristos a fost singurul capabil să ofere Tatălui, ca om adevărat asemenea nouă, o astfel de ascultare. Această ascultare el a oferit-o ca om, dar caracterul ei absolut, adică de ascultare totală şi fără abatere el a oferit-o şi a făcut-o posibilă numai pentru că a fost şi Dumnezeu. Acceptând chenoza şi chiar moartea pe cruce Iisus a omagiat infinit pe Dumnezeu Tatăl, refăcând imaginea, maiestatea Acestuia în conştiinţa umanităţii şi readucând-o pe aceasta din nou la respect faţă de izvorul suprem şi singurul adevăr al existenţei ei. Iisus îşi vede esenţa misiunii sale printre oameni ca fiind tocmai preamărirea lui Dumnezeu Tatăl: „Eu te-am preamărit pe tine pe pământ." (Ioan XVII,4).

2. *Învierea ca răsplată a ascultării*. (Cu privire la ipostasul său). Întrucât însă Cel ce murea pe cruce era Fiul lui Dumnezeu, Cel fără de păcat, moartea sa a fost nedreaptă, adică nedatorată de El. În baza naturii sale marcată de urmările păcatului Iisus a murit pe bună dreptate, ca oricare alt om. Dar pentru că subiectul, adică persoana care o ipostazia nu avea nici o vină ea însăşi, moartea sa a fost nedreaptă. Iisus ca persoană n-a avut păcat nu numai pentru că era Dumnezeu, *ci pentru că fiind şi om adevărat, El a acceptat fără crâcnire moartea, fără nici o tresărire de revoltă, de neascultare faţă de Dumnezeu*. Pentru acest fapt Dumnezeu l-a înviat, l-a înălţat şi l-a aşezat de-a dreapta Sa şi ca om, căci nu ar fi fost drept să rămână la infinit în moarte Cel fără nici o vină, fără de păcat.

Dreptatea Dumnezeiască şi implicit măreţia Sa s-au arătat atât în pedepsirea fără ezitare a păcatului prin aducerea peste om a slăbiciunilor şi în final a morţii însăşi, cât şi în actul învierii şi înălţarii lui Iisus ca răsplată pentru că acesta murise fără să aibă păcat personal. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că întrucât moartea suportată de Iisus era o moarte pentru lume sau pentru păcatul ei ale cărei urmări El le purta în propria Sa natură umană, era o moarte dreaptă, cuvenită; dar întrucât o suporta El personal, era nedreaptă, necuvenită, El personal fiind fără de păcat. Moartea dreaptă, cuvenită naturii sale umane marcată de urmările păcatului, s-a transformat în El în

moarte nedreaptă, necuvenită din cauza persoanei Sale fără de păcat care ipostazia această natură asumată, şi pentru aceasta a fost biruită. De aceea Biserica cântă acest fapt prin expresia: „cu moartea pre moarte călcând”, adică, cu moartea sa îndurată pe nedrept ca persoană divină călcând moartea sa cea cu dreptate suferită ca om.

Iisus a reevidenţiat, deci, la modul infinit maiestatea divină atât prin moartea suportată pe drept ca urmare a faptului că purta în sine o natură umană păcătoasă, coruptă de păcatul lui Adam, cât şi prin faptul că a suferit pe nedrept ca persoană această moarte, fapt pentru care Dumnezeu l-a înviat aşezându-l şi ca om de-a dreapta Sa. Prin jertfa Sa, Iisus a omagiat pe Dumnezeu în locul tuturor oamenilor satisfăcând dreptatea divină la modul infinit.[1]

## *Aspectul ontologic al răscumpărării*

1 *Teoria afectelor de plăcere şi durere*. (Cu privire la natura umană a lui Iisus). Inima teologiei răsăritene în ceea ce priveşte răscumpărarea prin Hristos este teoria Sfântului Maxim Mărturisitorul despre afectele de plăcere şi durere. Pe fondul disputelor hristologice ale secolului al VI-lea, Sfântul Maxim învaţă că în om există două categorii de afecte sau slăbiciuni: unele a căror expresie este plăcerea fizică, dar şi spirituală în sensul egoist, altele a căror expresie este durerea. *Afectele de plăcere ţin de persoană şi ele sunt expresia păcatului, a povârnirii, a aplecării voii spre rău. În schimb, afectele de durere ţin de firea umană, sunt slăbiciuni ale firii* şi constau în flămânzire, în însetare, în osteneală, în frica de moarte, etc. Afectele de plăcere sunt legate direct de păcat, cele de durere sunt legate însă indirect de acesta, ele fiind urmările lui.

Primul păcat a constat într-o plăcere şi de atunci la obârşia fiecărui om stă o plăcere care e un păcat. Plăcerea se cere repetată. Ea e un păcat pentru că e o preocupare de cele simţuale, de cele trupeşti, şi o uitare de Dumnezeu. Voind mântuirea omului, Dumnezeu a înfipt în plăcere contrariul ei, adică durerea, ca pe un mijloc de pedepsire, de oprire, de nimicire a plăcerii. Durerea ca lipsă şi ca nevoie disperată după plăcere se repetă pentru că şi plăcerea se repetă. În loc de a învăţa din durere, că aceasta îşi are în fond cauza ei adevărată în plăcere, de a nu mai căuta o altă plăcere, omul, dimpotrivă, fuge de durere în braţele altei plăceri. Plăcerea aceasta naşte la rândul ei o nouă durere, astfel încât ultima durere este moartea prin care Dumnezeu pune, în sfârşit, capăt acestui cerc vicios, acestei necontenite reveniri a omului la plăcere. Cum durerea este crainicul morţii, omul apare din prima clipă a existenţei sale ca purtând în sine, în trupul său, legea morţii. Aceasta din pricina faptului că izvorul însuşi al existenţei sale este marcat de o plăcere iniţială care naşte apoi toată durerea ce urmează pe parcursul vieţii sub diferite forme. Cum spunea filosoful german Mertin Heigeger, omul este o fiinţă destinată morţii, sein zum Tode, adică o fiinţă având înscrisă în propriul ei destin chiar din primul moment moartea.

Prin ea însăşi durerea nu e un păcat, dar e o urmare a păcatului. Iisus a asumat firea umană şi odată cu ea toate afectele de durere care o domină ca urmare a păcatului strămoşesc. El n-a asumat însă şi afectele de plăcere, căci voinţa sa ipostatică fiind dumnezeiască n-a consimţit niciodată cu păcatul, deci cu plăcerile. Din acest motiv durerea generală care-i domină firea, asemenea celei care o domină şi pe a noastră, n-a mai născut în El vreo plăcere, căci ipostasul său veghea neabătută pentru a curma lanţul vicios al morţii. Iisus n-a căutat să fugă nici o clipă de durere, ci a rezistat în ea până la capăt. El a suportat durerea în toată puritatea şi mărimea ei, a rămas treaz în toată viaţa Lui, care a fost o viaţă de durere. Astfel, El a respins categoric atât fuga de dureri în braţele plăcerilor, cum s-a dovedit cu prisosinţă în timpul ispitirii din pustiul Carantaniei, dar El a respins şi ultima tentativă umană şi cea mai înaltă de a fugi de durere în braţele unei noi plăceri, tentativă care se manifestă cu ocazia morţii.

Suportând până la capăt durerea, Iisus a scos durerea din firea sa umană, a tămăduit această fire de afectele de durere, adică de slăbiciunile survenite în ea ca urmare a păcatului, şi a adus astfel firea la starea de nepătimire, restaurând-o din căderea ei. În Adam cel de dinainte de cădere n-a existat nici plăcere, nici durerea simţuală, trupească, ci numai plăcerea spirituală, dragostea sa pentru Dumnezeu şi pentru bine. Plăcerea şi durerea simţuală au pătruns prin păcat ca o trăsătură animalică iraţională în firea umană. Durerea e vestitorul ieşirii trupului de sub puterea spiritului, dar şi plata pentru această ieşire şi îmboldirea spre revenirea sub puterea lui. Plăcerea este petrecerea în

această stare de beţie, iar durerea este trezirea din beţie. Omul neputând suporta această trezire se aruncă iarăşi în beţia plăcerii, dar aceasta îi va aduce o trezire sau durere şi mai cumplită.

Asumând firea umană cu excepţia păcatului, Iisus o spun toţi Sfinţii Părinţi – a avut în Sine din starea de dinainte de păcătuirea lui Adam nepăcătuirea, iar din starea omului de după cădere El a avut urmările păcatului, afectele de durere şi moartea. Suportând durerea până la capăt, până la forma ei maximă care e moartea, Iisus a readus deplin firea umană sub stăpânirea spiritului, eliminând cauza morţii însăşi care nu e alta decât plăcerea pentru cele materiale. Această luptă a Sa de eliminare treptată a oricărei tendinţe spre plăcere prin suportarea durerii în toată puritatea ei a durat toată viaţa lui Iisus. Iată de ce opera de răscumpărare nu s-a rezumat numai la actul întrupării. Hristologia se dezvoltă şi se desăvârşeşte în soteriologie, iar aceasta îşi are premizele şi posibilitatea ei în hristologie.

2. _Îndumnezeirea firii umane_. (Cu privire la ipostasul lui Iisus). Trebuie precizat că ascultarea şi moartea lui Iisus au distrus, într-adevăr, cauza morţii naturii umane şi anume plăcerea, dar nu a produs în mod automat şi învierea sa. Ascultarea şi moartea lui Iisus au avut o eficacitate ontologică, adică de ridicare a firii sale umane din stricăciune şi moarte, deoarece n-a fost ascultarea şi moartea unui simplu om. Dacă ar fi fost aşa, orice om ar fi putut să se mântuiască printr-o viaţă morală susţinută şi apoi prin moartea sa proprie. *În realitate, numai prezenţa efectivă a puterii dumnezeieşti e cea care dă viaţă oricărei creaturi. Dimpotrivă, absenţa ei produce moartea creaturii.* Activitatea morală e numai condiţia subiectivă a mântuirii fiecărui om; ea este cooperarea naturii umane cerută de puterea dumnezeiască pentru ca lucrarea ei să fie efectivă. Dumnezeu lucrează asupra firii umane numai cu voia acesteia şi nu în mod mecanic, automat, opresiv.

La rândul ei activitatea morală e susţinută de puterea dumnezeiască. Fără prezenţa lucrării dumnezeieşti nu poate avea loc o activitate morală susţinută. Omul după căderea în păcat nu mai este în stare de o activitate morală susţinută, continuă, în scopul transfigurării naturii sale. Voinţa sa este considerabil slăbită de păcatul strămoşesc. De aceea a fost nevoie de o voinţă superioară, necoruptă şi neslăbită de nimic, pentru a putea elimina cauza morţii şi a ridica natura umană spre înviere. O astfel de voinţă nu putea fi decât voinţa unui ipostas divin. Numai un ipostas divin ar fi putut conduce natura umană la îndumnezeirea ei, la învierea, înălţarea şi aşezarea ei de-a dreapta Tatălui. De aici lipsa de păcat a Mântuitorului, deşi a asumat natura umană căzută.

Pentru a înţelege şi mai bine semnificaţia îndumnezeirii firii umane, să precizăm încă o dată că aceasta nu poate avea loc ca urmare a eforturilor umane, oricât de intense ar fi acestea, ci numai ca urmare a ajutorului dumnezeiesc. Cu alte cuvinte, strădania omului în direcţia eliminării cauzei morţii din fiinţa sa nu este decât *condiţia necesară* a procesului de transfigurare a naturii umane şi a îndumnezeirii ei; abia intervenţia harului lui Dumnezeu în om – iar în cazul lui Iisus a prezenţei ipostasului său divin în natura sa umană – împlineşte şi *condiţia suficientă* a acestui proces ontologic. Numai aşa putem înţelege de ce a fost necesară întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Gânditorul rus Vladimir Soloviov subliniază şi el că semnul prezenţei răului în lume este fără îndoială moartea. Dar orice efort uman de a înlătura răul fie prin promovarea unei morale oricât de riguroase, fie prin intensificarea eforturilor în vederea creşterii nivelului cultural şi de civilizaţie, fie prin măsuri politico-administrative de ameliorare a orânduirii sociale pot duce în cel mai bun caz la o încetinire a disoluţiei spirituale a oamenilor. Toate aceste eforturi *pur umane* nu pot însă stopa moartea, adică disoluţia fizică a fiecărui om şi a lumii în general. Orice morală, spune Soloviov, naufragiază în faţa realităţii nemiloase a morţii, *dovedind din plin insuficienţa oricărui efort uman*. Numai intervenţia extraordinară a lui Dumnezeu în istorie a putut străpunge bariera morţii aducând naturii umane învierea. „La sfârşitul luptei istorice dintre bine şi rău, spune el, nu se află un punct culminant intralumesc al culturii şi al ordinii sociale al oamenilor acestui eon, ci noul mod de existenţă al învierii celor mântuiţi în împărăţia lui Dumnezeu.” [2]

În rezumat, oricâte eforturi ar face omul în direcţia eliberării de patimi şi a acceptării libere a morţii, învierea şi îndumnezeirea naturii umane este numai un dar al lui Dumnezeu. Este semnificativă în acest sens expresia din Pateric potrivit căreia marii nevoitori ai pustiului, eremiţii de tot felul, îşi petreceau viaţa în nenumărate nevoinţe şi posturi, aşteptând însă „cercetarea lui Dumnezeu”. Abia aceasta duce pe om la înviere şi este exclusiv un dar al lui Dumnezeu.[3]

## Aspectul recapitulativ al răscumpărării

1. _Dimensiunea ontologică a recapitulării_. (Cu privire la natura umană). Modul în care ne-a cuprins Hristos pe noi toţi în fiinţa, în natura sa umană, pentru a ne împărtăşi şi nouă, tuturor, roadele învierii pe care le-a câştigat pentru sine ca om concret, modul acesta, deci, este o taină adâncă depăşind cu mult posibilităţile noastre raţionale de înţelegere. Aşa cum arată însă şi Sfântul Pavel în epistola către Romani, *Iisus este noul centru al umanităţii, Adam cel nou*. „Adam, spune el, este chip (Prefigurare) al Celui ce avea să vină. (…) Căci dacă prin greşeala unuia moartea a împărăţit printr-unul (adică prin Adam, n.n.), cu mult mai mult cei ce primesc prisosinţa harului şi a darului dreptăţii vor împărăţi în viaţă prin unul Iisus Hristos. Aşadar, precum prin greşeala unuia a venit osânda pentru toţi oamenii, aşa şi prin îndreptarea adusă de Unul (adică de Hristos, n.n.) a venit pentru toţi oamenii îndreptarea care dă viaţă." (Romani V, 14,17-18)

Dacă prin păcatul său Adam cel vechi ne-a dăruit tuturor o existenţă purtând în sine otrava păcatului, deci a unei existenţe destinată să sfârşească în moarte, Adam cel nou, Hristos, a devenit prin întrupare *noul centru al umanităţii dăruindu-ne tuturor o nouă existenţă ce poartă în ea germenii învierii*, o existenţă însănătoşită şi menită să ducă umanitatea spre viaţă veşnică. Poziţia aceasta a lui Hristos de centru al umanităţii recapitulând, readunând în sine oamenii tuturor timpurilor spre a-i mântui pe toţi a fost posibilă deoarece El nu a fost un om între alţi oameni, un ipostas uman printre atâtea altele, ci a asumat o natură umană reală dar lipsită de ipostas uman, de personalitate proprie. *Nefiind un om cu personalitate proprie, el nu s-a putut gândi să intre în competiţie cu ceilalţi oameni ca să-i domine aservindu-i, să se diferenţieze de ei pentru a le deveni superior*. Oamenii obişnuiţi sunt egoişti, hrăpăreţi, excluzându-se unul pe altul pentru a stăpâni bunurile materiale. Neavând ipostas uman propriu, natura sa umană i-a cuprins, dimpotrivă, în sine pe toţi oamenii. Astfel, El şi-a revărsat iubirea sa peste întreaga umanitate, cuprinzând-o în sine fără nici un obstacol. Prin natura sa umană Iisus ne-a cuprins în sine nu doar psihologic, iubindu-ne cum poate face şi orice om bun dintre noi; neavând ipostas uman egoist, atins de păcat cum au toţi ceilalţi oameni, El ne-a cuprins în sine şi ontologic, făcându-ne astfel părtaşi învierii pe care El a câştigat-o pentru natura sa umană.

2. _Dimensiunea relaţională a recapitulării_. (Cu privire la ipostas). Mântuitorul spune la un moment dat: "Aceasta este voia Celui ce m-a trimis că pe toţi mi i-a dat mie *să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi*. Aceasta este voia Tatălui meu, ca oricine vede pe Fiul şi crede în el să aibă viaţă veşnică şi eu îl voi învia în ziua cea de apoi." (Ioan VI, 39-40) Aceasta înseamnă că Iisus a devenit şi este noul centru al umanităţii, nu numai în sensul pasiv, ontologic, ci şi în sensul activ al recapitulării, adică *relaţional*. Cu alte cuvinte, Iisus ne recapitulează pe toţi în sine nu numai în baza faptului că a asumat o natură umană neipostaziată printr-un ipostas omenesc, deschisă adică comunicării nelimitate cu toţi oamenii, solidară cu natura umană din fiecare om, ci ne recapitulează în sine pe toţi şi ca persoane, ca ipostase umane distincte, solicitându-ne libera decizie a fiecăruia dintre noi.

Recapitularea noastră, a tuturor, în Hristos nu este, aşadar, o unificare a umanităţii într-o manieră impersonală, dincolo de voinţa distinctă şi liberă a fiecărui om. Dimpotrivă, prin patimile, moartea şi învierea sa, *Iisus ţinteşte la trezirea persoanei umane din fiecare om, a chipului lui Dumnezeu din fiecare individ*, la deşteptarea din somnul păcatului, din beţia plăcerilor egoiste a acelui „tu" din fiecare. În felul acesta fiecare om devine cu atât mai liber cu cât este mai asemănător şi în relaţie mai strânsă cu modelul său, adică cu Dumnezeu cel liber la modul absolut. *Ipostasul său divin cheamă din nou la viaţa veşnică ipostasele umane îngreunate de somnul păcatului şi al morţii*.

Prin jertfa sa acceptată numai din iubire pentru oameni – El personal nefiind dator să moară căci nu avea păcat – Hristos ne-a cuprins pe toţi în sine relaţional, adică a implicat pe fiecare din noi printr-o relaţie personală potenţială activabilă oricând din partea noastră printr-o atitudine de deschidere şi acceptare prin credinţă a dumnezeirii sale ca garanţie a învierii noastre.

După întruparea, moartea şi învierea sa, Iisus a devenit un centru de referinţă al întregii umanităţi pe care nimeni nu-l mai poate ignora sau ocoli. *Într-un fel, Iisus îi recapitulează relaţional chiar şi pe aceia care nu au crezut sau care nu vor crede în el*. Credinţa sau necredinţa au

devenit modalităţile raportării inevitabile a fiecăruia faţă de Hristos, răspunsul pe care fiecare-l dăm relaţiei pe care El a instituit-o prin jertfa sa iubitoare cu fiecare din noi. Iată motivul pentru care, aşa cum arată Sfântul Pavel, la sfârşitul timpurilor absolut toţi oamenii vor învia, atât cei buni cât şi cei răi, atât cei credincioşi cât şi cei necredincioşi, dar unii spre viaţa veşnică – printr-o relaţie tot mai ascendentă cu Hristos, alţii spre osânda veşnică – printr-o relaţie tot mai slabă cu El, tot mai îndepărtată, mai aproape de limita nefiinţei.

Ca urmare a jertfei lui Iisus învierea a devenit destinul implacabil al întregii umanităţi, căci tot ce există într-un fel sau altul, diavoli sau îngeri, oameni buni sau oameni răi, au existat, există şi vor exista numai în relaţie cu Dumnezeu care ne recapitulează pe toţi nu doar ontologic, ci şi relaţional.[4]

NOTE

[1] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol.2, p.616-623
[2] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol.2, p.626, n.1
[3] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol.2, p.624-635
[4] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol.2, p.623-640

## CAPITOLUL AL TREILEA
# RĂSCUMPĂRAREA ÎN TEOLOGIA ROMANO-CATOLICĂ ŞI CONSECINŢELE EI HRISTOLOGICE.

1. *Originile istorice ale teoriei satisfacţiei*. Hristologia romano-catolică este, formal, aceeaşi cu cea dezvoltată la sinoadele ecumenice, aceeaşi cu cea pe care o găsim, de altfel şi în manualele ortodoxe. Această asemănare este însă doar de suprafaţă, adevăratul fond al hristologiei catolice apare abia în contextul învăţăturii lor despre răscumpărarea în Iisus Hristos. În ceea ce priveşte acest din urmă subiect concepţia catolică este dominată încă din adâncurile Evului Mediu de teoria satisfacţiei potrivit căreia prin jertfa de pe cruce Mântuitorul a oferit satisfacţie lui Dumnezeu care fusese grav jignit de păcatul uman săvârşit în paradis. Cel care a dat acestei teorii forma ei desăvârşită închinându-i un întreg tratat (Cur Deus Homo – Pentru ce s-a făcut Dumnezeu om) a fost Anselm, episcop de Canterbury, mort la 1109.

Teologii catolici insistă însă că teoria satisfacţiei este prezentă încă din vremurile preistorice la Părinţii latini mai ales. Bartmann, spre exemplu, citează în acest sens pe Tertulian, pe Sfântul Ciprian, pe Ambrozie al Mediolanului, pe Augustin, pe Grigore cel Mare, dar şi Părinţi greci ca Origen, Atanasie, Grigore de Nyssa, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur sau Sfântul Cyril al Ierusalimului.[1] Acelaşi Bartman însă observă că în timp ce la Părinţii greci se contura o viziune ontologică despre natura răscumpărării, la Părinţii latini, conform spiritului lor mai juridic, răscumpărarea a fost văzută ca un preţ, preţul morţii pe cruce, pe care Iisus a trebuit să-l plătească lui Dumnezeu în numele umanităţii. „Grecii, spune Bartmann, conform spiritului filosofiei lor, consideră drept scop al întrupării nu numai răscumpărarea datoriei pentru păcat, ci adesea şi în mod hotărât educarea în vederea unei noi legi morale, modelul şi exemplul care sunt de urmat (de aici înainte), îndumnezeirea naturii umane începută prin venirea lui Dumnezeu în trup, slăbirea şi, în final, suprimarea (puterii) morţii împlinită deja prin înviere. Latinii, de partea lor, conform spiritului Occidentului, insistând şi ei asupra acestor elemente subiective şi morale, pun în evidenţă cu precădere cauza obiectivă a morţii dureroase expiatoare şi suferită în locul nostru (s.a.).” [2]

Teologi protestanţi ca Seeberg şi mai ales faimosul istoric al dogmelor Adolf von Harnack sunt de acord că teoria satisfacţiei n-a apărut în Occident abia cu Anselm de Canterbury, ci încă din secolele II-III. Cu Tertulian şi Ciprian al Cartaginei, spun ei, doctrina răscumpărării este deja conturată în liniile ei mari. Spre deosebire de teologii catolici care văd rădăcinile acestei teorii încă din paginile Scripturii, cei protestanţi consideră însă ca autori ai ei pe „juristul” Tertulian şi pe Sfântul Ciprian, care, potrivit lor, ar fi făcut din religia harului o simplă „afacere juridică” între Dumnezeu şi om, aplicând lui Hristos sistemul penitenţial roman din acea vreme. Harnack, mai ales, spune următoarele: „Nu trebuie să se creadă, aşa cum s-a gândit până acum, că abia în epoca germano-romană (în consecinţă abia cu Anselm) ar fi fost admisă în Biserică această teorie şi că ea ar fi fost o consecinţă a dreptului criminal german. Această teorie a ‚satisfacţiilor şi meritelor’ (*satisfactiones et merita*) aparţine deja în întregime epocii romane şi este rigid construită încă de atunci. (…) Ciprian este cel care i l-a aplicat lui Hristos pe *satisfacere Deo*. Suferinţa de pe cruce şi moartea sunt un sacrificiu satisfăcătoiur pe care Hristos îl oferă unui Dumnezeu ofensat şi iritat, pentru a-l îndupleca. Această gândire amplificată de Ciprian n-a mai fost abandonată niciodată de atunci în Occident. Dumnezeul cel iritat care trebuie îmblânzit, acest (tip de) Dumnezeu pe care grecii l-au cunoscut atât de puţin, va deveni din ce în ce mai familiar în Occident.” [3]

Care este atunci locul lui Anselm de Canterbury cu privire la teoria satisfacţiei? Tot Bartmann lămureşte lucrurile; el spune următoarele: „Nu părintele Scolasticii (Anselm adică, n.n.) a inventat *satisfactio vicaria* (satisfacţia substitutivă, oferită adică lui Dumnezeu în locul nostru, n.n.); ea este prezentă deja în mod obiectiv, aşa cum s-a arătat, în Biblie şi în învăţătura patristică; el este însă cel care a dat acestei teorii o formă tehnică şi care a aprofundat-o. I-a dat o formă tehnică prin folosirea constantă a termenului *satisfactio vicaria*; a aprofundat-o umplând o lacună a învăţăturii anterioare dând un răspuns acestei întrebări: de ce şi-a oferit Hristos viaţa Sa pentru noi şi de ce a trebuit să şi-o ofere; care este motivul sau cauza suferinţei de pe cruce şi a morţii sale?” [4]

Să-l urmărim tot pe Bartmenn şi să vedem cum a argumentat Anselm teoria satisfacţiei. Pentru a răspunde întrebărilor de mai sus Anselm a pornit în explicaţia sa nu de la consecinţele păcatului, cum făcuseră Părinţii latini de dinaintea sa, ci de la păcatul însuşi. El judecă păcatul ca pe o ofensă adusă lui Dumnezeu, căci el este un furt, o răpire a onoarei pe care i-o datorăm. Această ofensă, care, după el este infinită, cere o reparaţie, o restituire a onoarei furate. Dacă această reparaţie, această restituire nu are loc, trebuie să intervină imediat pedeapsa după principiul *aut satisfactio aut poena* (sau satisfacţie sau pedeapsă). Or, în baza inegalităţii sale în raport cu Dumnezeu, omul era incapabil să ofere satisfacţia cerută. Dacă nu se dorea ca omul să fie pentru vecie pierdut, ca urmare a pedepsirii sale cu moartea, trebuie ca această reparaţie să fie împlinită de un Om-Dumnezeu, care, în virtutea naturii sale divine, ar fi fost capabil să furnizeze o prestaţie morală infinită şi nedatorată, iar în virtutea naturii sale umane ar fi putut oferi această reparaţie în numele umanităţii. Această satisfacţie prin substituire a fost îndeplinită în mod liber de către Hristos a cărui viaţă a fost în întregime consacrată onoarei lui Dumnezeu şi a cărui moarte a expiat pedeapsa datorată pentru păcat. Dumnezeu a acceptat acest act expiatoriu în favoarea noastră ca pe o satisfacţie de valoare infinită.[5]

Toate aceste raţionamente sunt cuprinse, cum am spus, în lucrarea pe care Anselm şi-a intitulat-o: *Cur Deus homo*. Deşi argumentarea lui Anselm părea riguroasă şi din acest motiv expunerea sa este impecabilă, ea ascundea o serie de deficienţe care abia ulterior au apărut la suprafaţă, obligând teologia ulterioară să facă mari eforturi speculative pentru a le depăşi, cu consecinţe incalculabile. Spre exemplu, Anselm nu lămurise problema: pentru ce ofensa adusă lui Dumnezeu era de o mărime, de o gravitate infinită, şi nu una pe măsura omului care a comis-o? În al doilea rând, nu era clar cui i se oferea această satisfacţie, deoarece nimeni nu-şi oferea lui însuşi o satisfacţie pentru greşeală. Hristos, fiind şi Dumnezeu, apărea că-şi oferă lui Însuşi satisfacţia, ceea ce era absurd. Iată temele majore care au preocupat şi încă mai preocupă hristologia şi soteriologia catolică. Să le urmărim soluţiile în evoluţia lor.

2. <u>*Răscumpărarea în teologia tomistă şi post*-tridentină.</u> Trebuia să se răspundă, aşadar, la întrebarea: de ce numai Hristos ne putea răscumpăra? De ce a fost ofensa noastră adusă lui Dumnezeu de o mărime infinită? Cel care a dat răspunsul la ele a fost Toma d'Aquino. Pentru a putea soluţiona problema, el a introdus următoarea axiomă: *Honor est in honorante, injuria in injuriato* (onoarea este pe măsura celui ce o acordă, injuria pe măsura celui ce o suportă). De ce a fost păcatul lui Adam de o gravitate infinită? *Quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquintur* (S. th., III,1, 2 ad 2) (Pentru că păcatul comis împotriva lui Dumnezeu are atâta infinitate pe cât este de infinită maiestatea divină; ofensa este cu atât mai gravă cu cât este mai mare cel căruia i se greşeşte).

Cum satisfacţia datorată trebuia să fie de valoare infinită şi cum *honor est in honorante*, este limpede că cel ce o putea oferi era numai acel om care să fie în acelaşi timp şi Dumnezeu. În acest punct Toma d'Aquino face o precizare care pare a nu exista la Anselm: valoarea infinită a satisfacţiei oferită de Hristos nu se datorează naturii sale divine, ci persoanei sale, căci acţiunile aparţin persoanei, nu naturii, „*actiones sunt suppositi*"; or, persoana care a oferit-o a fost divină, deci de o majestate infinită. În baza infinităţii păcatului *opportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfactorius haberet efficaciam infinitam* (a trebuit ca satisfacţia să fie de aceeaşi demnitate – *condigna* – pentru ca actul satisfactoriu să aibă eficacitate infinită) (S. th. III, 1,2 ad 2)

Teologilor catolici le place precizia. Din acest motiv B. Bartmann, din care am preluat şi citatele tomiste, simte nevoia să exprime această echivalenţă între infinitatea păcatului şi infinitatea satisfacţiei oferite ca fiind una, păcatul, de natură morală, cealaltă, satisfacţia, de natură fizică, adică oferită de Hristos cu propriul său trup. „Prestaţia Omului-Dumnezeu era supraabundentă; nu era numai infinitatea pusă în faţa infinităţii, deoarece expierea infinită şi răutatea infinită a păcatului nu puteau fi echivalente (adică de aceeaşi valoare şi natură, n.n.): într-adevăr, infinitatea păcatului era numai o infinitate morală, în timp ce aceea a satisfacţiei era o infinitate fizică, din cauza uniunii fizice (reale, ipostatice) a naturii umane cu Logosul. În alţi termeni, păcatul era infinit sub aspect nominal (terminativ), satisfacţia este infinită în sine şi în mod real (obiectiv)." [6]

În felul acesta teologia catolică, urmându-l pe Toma d'Aquino, poate afirma că infinitatea valorică a satisfacţiei oferite de Hristos pe cruce are la bază sau se datorează uniunii ipostatice,

adică unirii naturii sale umane cu ipostasul, cu persoana sa divină. „(…) Acţiunile sale teandrice erau de o valoare infinită din cauza Persoanei sale divine, deşi fuseseră împlinite într-o natură umană finită. Şi aceste acţiuni sunt de o valoare infinită din cauza unirii lor intime cu Logosul, care şi le-a făcut ale sale, şi nu din cauza naturii în care au fost ele operate şi cu atât mai puţin din cauza simplei lor relaţii exterioare cu Logosul sau a unei acceptări graţioase din partea lui Dumnezeu, cum pretindea Scotus.” [7]

O negare mai radicală a dimensiunii ontologice a răscumpărării nici că se putea formula! Cum am văzut, Părinţii orientali, în special Sfântul Maxim Mărturisitorull, au arătat că răscumpărarea se bazează în primul rând pe efectele pe care fermitatea ipostasului Fiului lui Dumnezeu le-a indus în natura sa umană: inflexibilitatea înaintea păcatului şi a oricărei ispite a condus în cele din urmă natura sa umană la o transformare din temelii, la o transfigurare în sensul eliminării consecinţelor păcatului şi a ridicării ei spre îndumnezeire. Condiţionarea răscumpărării numai de demnitatea infinită a persoanei Fiului în raport cu Tatăl nu putea menţine stabilă prea multă vreme esenţa acestei învăţături. Foarte curând au apărut contestări sau dezvoltări care au condus apoi la consecinţe incalculabile gândirea religioasă a Occidentului. Duns Scotus face prima tentativă de a modifica datele problemei prin afirmaţia sa că opera lui Hristos a fost suficientă nu prin valoarea persoanei care a oferit-o (satisfactio condigna), ci prin bunăvoinţa Tatălui care a acceptat-o. Reproducând doctrina scotistă, teologul catolic Minges spune: „*Doctor subtilis dicitur docuisse, satisfactionem Christi non ex sese esse sufficientem contigna adequatamque, necdum superabundentem, sed tantum ob benignam et liberalem acceptationem ex parte Dei qui supplet supplenda*” (Doctorul subtil ne învaţă că satisfacţia oferită de Hristos nu este de aceeaşi demnitate şi adecvată prin ea însăşi, ci prin acceptarea binevoitoare şi cu totul liberă din partea lui Dumnezeu care suplineşte cele ce trebuie suplinite).[8] Duns Scotus făcea această precizare împotriva ideii că Dumnezeu, ca urmare a satisfacţiei oferite de Iisus, ar fi fost obligat de justiţia sa riguroasă să acorde iertarea datorată. Pentru el Dumnezeu este absolut liber, chiar şi faţă de actele lui Iisus Hristos, şi prin urmare orice faptă petrecută în spaţiul lumii noastre, chiar şi cele răscumpărătoare ale Fiului întrupat, sunt bune sau rele nu prin ele însele, ci prin decizia sa absolut liberă de orice constrângere exterioară a vreunei justiţii mai mult sau mai puţin riguroase. Doctorul subtil, cum îi spune Minges, nu făcea decât să aplice răscumpărării teoria predestinaţiei al cărei părinte istoric este.

Indiferent care a fost substratul acestei idei, propunerea ei de către Duns Scotus nu făcea decât să trădeze o insuficienţă gravă de care suferea ideea de persoană în gândirea teologică latină. Redusă la simpla dimensiune a unei demnităţi, concepută doar în termeni de onoare medievală, persoana divină a lui Iisus Hristos nu a putut oferi un sprijin intrinsec solid susţinerii valorii reale şi infinite a operei sale de răscumpărare. În fond demnitatea sa de persoană divină este tot atât de infinită cu demnitatea persoanei Tatălui, ba în fond nu poate fi vorba decât de o singură demnitate comună, căci demnitatea este de fapt un atribut al fiinţei, reprezintă condiţia sa ontologică. Din acest motiv n-a fost lipsită de raţiune ideea lui Scotus pentru care Dumnezeu Tatăl pare a fi adevăratul izvor al demnităţii divine, singurul care poate valida prin acceptare sau refuz actele cuiva.

Dar insuficienţa cea mai gravă a noţiunii catolice de persoană a apărut în momentul când după Conciliul de la Trident a trebuit să se răspundă mai precis la întrebarea: cine oferă, totuşi, satisfacţia lui Dumnezeu ? Totul pare să fi pornit de la o definiţie mai riguroasă a satisfacţiei. Potrivit definiţiei care i-a fost dată în acel context, *satisfactio est redditio aequivalentis voluntaria ad alterum ex propriis et alias indebitis* (satisfacţia este o restituire echivalentă şi voluntară către altul din cele ce sunt proprii sau din altele nedatorate). Dar să redăm raţionamentele celor de la Salamanca în expunerea aceluiaşi B. Bartmann: „Hristos şi-a dat în mod liber viaţa ca expiere echivalentă. *Ex propriis at alias indebitis* înseamnă adică actele sale personale, proprii, împlinite deja în natura umană. El nu era împiedicat în vreun fel faţă de Dumnezeu (de vreo datorie personală, n.n.), căci era nevinovat şi numai din pură iubire pentru Dumnezeu şi pentru noi le-a împlinit şi de aceea putea dispune liber de ele. Satisfacţia trebuie să se facă *ad alterum*, căci persoana nu-şi poate oferi o reparaţie ei însăşi. Or, pentru a face aceasta inteligibilă (în opera de răscumpărare, n.n.) se disting în Hristos două subiecte morale şi juridice diferite sau două personalităţi pe baza celor două naturi în mod real distincte. Unica Persoană aduce satisfacţie, în natura umană, întregii Trinităţi şi, în

consecinţă, cu adevărat şi ei însăşi; numai prin apropiere spunem că satisfacţia este oferită doar Tatălui; în sine ea se adresează tuturor celor trei Persoane. Prin această construcţie a unei personalităţi în mod virtual duble în Hristos, cu menţinerea distincţiei reale a naturilor, a voinţelor, a libertăţilor, a activităţilor şi a dreptului, se suprimă aparenta contradicţie a satisfacţiei lui Hristos către el însuşi.” [9]

Este greu de găsit o afirmaţie mai clar nestoriană ca aceasta în care se face referire la o personalitate virtual dublă în Iisus Hristos sau chiar la existenţa a două subiecte morale şi juridice diferite, două personalităţi distincte corespunzător celor două naturi pe care le exprimă. În felul acesta teologia catolică ajunge să fie datorită teoriei satisfacţiei nu doar cripto-nestoriană, cum s-a făcut uneori afirmaţia, ci făţiş partizană a acelei erezii condamnată cu atâta vigoare la sinodul al treilea ecumenic din 431. Mai mult, se poate observa în ultima vreme la unii teologi catolici, cum vom vedea, chiar o tendinţă de reabilitare a lui Nestorie şi de slăbire a prestigiului celui de al treilea sinod ecumenic.

3. *Tendinţe în soteriologia şi Hristologia catolică recentă*. Această tendinţă de a explica deplinătatea, caracterul integral şi autentic al naturii umane a lui Iisus Hristos prin postularea unei personalităţi umane distincte fie şi numai virtual de personalitatea divină a Logosului este continuată recent de câţiva teologi catolici de marcă: Deodat de Basly în cartea sa Assumptus Homo propune o hristologie cu care vrea să înlocuiască hristologia obişnuită, de inspiraţie tomistă, a manualelor catolice din primul sfert al secolului XX. „Teologia lui *Assumptus Homo,* spune teologul catolic R. Lachenschmidt, se distinge de hristologia tradiţională în trei puncte principale: în întrupare ea vede mai mult o înălţare a creaturii decât o coborâre a lui Dumnezeu; ea înţelege umanitatea asumată (de Iisus) ca o umanitate deplină şi-i recunoaşte o autonomie şi un Eu psihologic (distinct); el numeşte pe omul Iisus Hristos – fără să vrea ca pentru aceasta să nege unitatea persoanei lui Hristos – un ‘cineva’ care se distinge de Fiul lui Dumnezeu în Hristos Dumnezeu şi omul sunt unul faţă de celălalt într-un raport de ‘cineva faţă de altcineva’.” [10]

L. Seiler, discipol al lui Deodat de Basly, merge pe urmele mentorului său. Acelaşi R. Lachenschmidt îi descrie hristologia în termenii următori: „După această hristologie (a lui Seiller) trebuie asigurată, pe de o parte, transcendenţa lui Dumnezeu cu privire la întreaga creatură şi prin aceasta şi faţă de umanitatea lui Hristos; pe de altă parte trebuie garantată deplina umanitate a lui Hristos. De pe poziţiile primei exigenţe se deduce că chiar şi după întrupare nu se poate spune pur şi simplu că Cuvântul este om şi că acest om este Cuvântul. De pe poziţiile celei de a doua exigenţe se trage concluzia că Hristos ca om (vrea să spună creatura care este numită assumpltus homo, ‘omul asumat’) este un ‘Eu’ autonom şi, în consecinţă, un principiu eficient autonom în ordinea acţiunii. Persoana lui Hristos nu este nici Cuvântul nici omul asumat, ci ansamblul format din cei doi. Numai acestui întreg relaţional heterogen îi poate fi atribuită, conform acestei concepţii, întreaga divinitate şi întreaga umanitate în Hristos.” [11]

Aceste eforturi de a redefini ceea ce se înţelege prin umanitate a lui Hristos sunt reluate în contextul discuţiilor pe marginea unei probleme foarte speciale, anume a aceleia despre conştiinţa de sine a omului Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu şi despre ştiinţa sa relativă ca om. Discuţiile cu privire la conştiinţa de sine a lui Iisus au fost inaugurate în teologia catolică de P. Galtier. „Pentru el, spune R. Lachenschmidt, Eul divin rămâne în întregime transcendent faţă de sfera conştiinţei umane (a lui Iisus). După el, în centrul vieţii umane conştiente a lui Iisus se află un Eu uman empiric. Fără o vedere a lui Dumnezeu (ca ceva distinct de sine, n.n.) şi numai pe baza structurii conştiinţei sale umane Hristos nu ştie nimic despre Eul său metafizic… (…) Conştiinţa emerge din natură şi nu din persoană. Eul tuturor cuvintelor lui Hristos (aţi auzit că s-a spus…, eu însă vă zic vouă…, n.n.) este Eul uman. Această concepţie a lui Galtier – după care perceperea unirii ipostatice de către conştiinţa umană a lui Hristos şi deci conştiinţa sa umană despre sine ca Fiu pur şi simplu nu-i poate veni decât din viziunea lui Dumnezeu (adică dintr-o poziţie de exterioritate în raport cu Dumnezeu, n.n.) şi că în consecinţă în Iisus Hristos este prezent un centru de acţiune (un Eu) uman – pierde din vedere, comentează R. Lachenschmidt, că enunţurile ontologice şi psihologice trebuie să fie corespondente.” [12]

Nestorianismul acestor teologi este prea evident. El a provocat inevitabil o reacţie din partea Curiei papale care la 12 iulie 1951 a pus la index cartea lui Seiller: *La psychologie du Christ et l’unicité de personne*. Concepţia lui Seiller a fost condamnată în substanţa ei şi în enciclica lui Pius

al XII-lea *Sempiternus Rex* din acelaşi an. Este interesant însă de menţionat o ezitare majoră în textul acestei enciclici. În versiunea publicată în Observatore Romano din 13 sept. 1951 se putea citi că opinia după care umanitatea lui Hristos *saltem psycologice* (cel puţin psihologică) trebuie considerată ca *subiectum quodam sui juris* (subiect cu o realitate juridică proprie) nu poate fi acceptată. În schimb, în versiunea publicată oficial a acestei enciclici nu se mai regăseşte expresia *saltem psycologice*. Aceasta a dat loc la supoziţii diverse. "Oricare ar fi substratul, comentează Lachenschmidt, este clar că punctul de vedere al lui Seiller nu poate fi susţinut; în acelaşi timp doctrina lui Galtier nu pare vizată. Fără îndoială, papa n-a voit să ia o decizie într-o problemă atât de dificilă ca aceea a conştiinţei de sine a lui Iisus." [13]

Teologia catolică cu privire la hristologie sau soteriologie nu se rezumă, desigur, la opiniile celor citaţi până acum. Nestorianismul lor era prea evident pentru ca cenzura ecleziastică să nu intervină. Ezitarea remarcată cu ocazia publicării enciclicei papale în legătură cu expresia *saltem psycologice* este însă semnificativă pentru ezitarea teologiei oficiale de a condamna tendinţele catolice de a pune în evidenţă deplina umanitate a lui Hristos. Acest criptonestorianism de care cu greu se poate distanţa gândirea hristologică şi soteriologică catolică iese la iveală şi din simpatiile nedisimulate ale unor teologi în ceea ce-l priveşte Nestorie. Angajaţi într-un efort de reevaluare a vechilor poziţii hristologice, o serie de teologi catolici pretind a examina opiniile străvechiului eretic „într-un context mai larg şi deci mai echitabil", cum crede R. Lachenschmidt.

„Se recunoaşte că Nestorie avea preocuparea de a pune în lumină caracterul complet al umanităţii lui Hristos pe baza vechii tradiţii ecleziale. Chiar dacă se admite că, pentru a determina legătura umanităţii cu Logosul, el a recurs la categorii împrumutate din ordinea relaţiilor morale dintre o persoană şi altă persoană, s-a ajuns să se emită astăzi o judecată mai indulgentă şi să se recunoască ceea ce are el, totuşi, pozitiv, acolo unde până în secolul XX chiar se estima ca fiind un aspect negativ. Se ţine seama de faptul că teologiei de atunci îi lipseau posibilităţile conceptuale pentru a găsi calea de mijloc între sinteza de natură pe care o căutau apolinariştii şi o legătură morală accidentală. A. Grillmeler a adus o importantă contribuţie asupra acestui punct. [14]

4. <u>*Naturalismul soteriologiei catolice.*</u> Cei mai buni teologi catolici din ultima vreme şi-au dat seama că nu pot pune în evidenţă deplinătatea naturii umane din Iisus Hristos împotriva sau prin antiteză cu persoana divină a Fiului lui Dumnezeu care a asumat această natură. Unei astfel de tendinţe i se opune nu numai magisteriul oficial papal, ci întreaga tradiţie tomistă. În această situaţie nume de cea mai mare rezonanţă pentru lumea catolică au căutat o altă cale de a apăra ideea completitudinii naturii umane a lui Hristos fără să se expună pericolului de a aluneca spre un nestorianism cvaziformal ca teologii citaţi anterior. Calea aleasă în acest scop este aceea a înţelegerii dezvoltării naturii umane a lui Iisus în sensul sau în coerenţă cu persoana divină care o ipostaziază. Ideea de bază este că prin asumarea ei de către persoana Fiului natura umană a lui Iisus a depăşit starea de potenţialitate printr-o actualizare la maximum a virtualităţilor ei esenţiale, naturale, proprii. Aceste latenţe ale naturii umane din Iisus sunt actualizate, aduse la existenţă. Întruparea a condus, cu alte cuvinte, această natură de la starea ei de esenţă la starea de existenţă.

Teologul catolic M. de la Taille afirmă că în întrupare Cuvântul lui Dumnezeu se comunică esenţei umane a lui Hristos în mod total şi imediat ca Actul său de a fi divin (Act necreat) şi o activează pe aceasta ca pe o existenţă formală umană în persoana Logosului. „Existenţa" umană a lui Hristos nu are în această concepţie decât funcţia unei dispoziţii potenţiale, a unei capacităţi de a se adapta Logosului, funcţie ce i-a fost conferită esenţei umane în cursul actualizării ei de către Cuvântul lui Dumnezeu şi prin care această esenţă este făcută capabilă de a fi umanitatea Cuvântului.[15]

Dom Diepen a încercat să salveze teoria tomistă a existenţei pe o altă cale. Plecând de la premiza că cele două naturi în Hristos nu pot fi considerate ca fiind „indivizi subzistenţi în sine" el propune drept mod de a înţelege raportul dintre ele conceptul de integrare sau de tot integrat. După această teorie Hristos are un mod de a fi actual diferit prin natură de modul de a fi actual al lui Dumnezeu dar care este integrat în el ca într-un singur mod de a fi actual, de a exista.[16]

F. Malmberg încearcă să explice întruparea ca o asumare prin creaţie şi ca o creaţie prin asumare, unificând astfel cauza eficientă a întrupării cu cauza ei formală. Pentru aceasta el utilizează formula lui Augustin: *ipsa assumptione creatur* (a fost creat chiar prin asumare) şi o interpretează în sensul că persoana Logosului actualizează natura umană a lui Hristos pentru a face

din aceasta împreună cu El însuşi „un mod de a fi personal (*étre en un personel*)” uman, de aşa manieră încât prin această actualizare începe să existe o persoană în acelaşi timp umană şi divină: persoana Logosului devenit om. [17]

Aplecarea teologiei catolice către nestorianism este evidentă chiar şi în lucrări recente. Într-o lucrare consacrată evoluţiilor hristologiei catolice din ultima vreme Sergio De Machi rezumă viziunea unor teologi catolici contemporani pentru care „întruparea Cuvântului cuprinde întreg itinerariul existenţei sale istorice umane, de la început până la sfârşit, cu devenirea care îi rămâne intrinsecă. Mai mult chiar, împotriva celor ce pretindeau că Fiul lui Dumnezeu ar fi asumat o natură umană neipostatică, se consideră că realismul întrupării, aşa cum este înţeles mai nou, *reprezintă şi un proces de personalizare umană* (s.n.). În Iisus, Cuvântul a devenit, în virtutea întrupării, o persoană (divină) umanizată, care a trăit calitatea sa de persoană în modul uman de devenire şi de creştere.” „Prezenţa Cuvântului, departe de a anula omenitatea lui Iisus, o desăvârşeşte în identitatea ei personală. Prin unirea sa personală cu Logosul divin, prin care realizează în sine cea mai profundă deschidere către Dumnezeu (şi prin el toţi oamenii), omenitatea lui Iisus actualizează cea mai perfectă definiţie a fiinţei sale personal umane.” [18]

Dar cea mai interesantă încercare de a înţelege completitudinea naturii umane în Hristos, în deplină coerenţă cu persoana sa divină, aparţine, probabil, lui K. Rahner. Esenţa gândirii sale pare a fi ideea că întregul cosmos evoluează în direcţia lui Hristos şi în general în direcţia lui Dumnezeu, apariţia omului nefiind decât momentul cel mai semnificativ al acestui proces, iar întruparea o evoluţie a acestei umanităţi spre punctul ei de dezvoltare maxim. „K. Rahner, spune R. Lachenschmidt, şi-a expus vederile sale asupra poziţiei lui Hristos în interiorul cosmosului (!?) în articolul său: *Die Christologie innerhalb einen evolutiven Weltanschauung*. Prin concluziile sale el se apropie foarte mult de concepţia lui Teilhatd (de Chardin), cel puţin într-o anumită privinţă. În centrul expunerii sale se află modul în care el înţelege auto-transcendenţa materiei (tendinţa acesteia de a se dezvolta, n.n.) în direcţia felului de a vieţui al omului, la acest nivel fiind vorba de o auto-transcendenţă esenţială; dincolo de această auto-transcendenţă în direcţia omului scopul cosmosului este comunicarea lui Dumnezeu prin el însuşi. El admite că evoluţia către Hristos nu are loc decât ca urmare a liberei comunicări a lui Dumnezeu prin El însuşi. Dar el doreşte să sublinieze că această liberă comunicare de sine se înscrie în întregime în procesul evoluţiei (generale).” [19]

Rahner este şi mai clar într-o lucrare intitulată: *Chalkedon – Ende oder Anfang*?, dar mai ales în *Zur Theologie der Menschwerdung*. El înţelege întruparea ca împlinirea supremă absolută a ceea ce înţelegem prin conceptul de om în accepţiunea lui maximă. Hristos nu este un om care este şi Dumnezeu, ci el este „ex-sistenţa lui Dumnezeu”, adică modul de a fi în lume al lui Dumnezeu, modul său de a fi în afara Sa, modul său iconomic; istoria umană autonomă a lui Hristos este realmente istoria Logosului, modul său de a fi în istorie, în lume, în fluxul devenirii umane; Hristos este vârful acţiunii lui Dumnezeu în creaţie. „Pentru el (pentru Rahner, n.n.) hristologia este antropologie; ea este începutul şi sfârşitul antropologiei. În realizarea ei cea mai radicală, adică în hristologie, această antropologie este teologia pentru eternitate.” [20]

S-ar părea că aserţiunile lui K. Rahner continuă cu cele ale lui Sf. Maxim Mărturisitorul şi în general ale Părinţilor orientali. În realitate, în acord cu întreaga teologie catolică, Rahner nu înţelege evoluţia naturii umane în Hristos ca pe o transfigurare, ca pe o dezvoltare a acesteia dincolo de limitele ei naturale până la nivelul îndumnezeirii. Pentru el, ca şi pentru toţi teologii catolici, această evoluţie, această dezvoltare a naturii umane nu este decât o dezvoltare la maximum a virtualităţilor deja înscrise în esenţa ei, actualizare realizată, desigur, sub impactul unirii ipostatice. Naturalul nu tinde spre trans-natural, adică spre o depăşire a propriei condiţii în direcţia îndumnezeirii, ci tinde doar spre supranatural, adică spre o dezvoltare la maximum a propriilor virtualităţi create, latente în propria esenţă.

Această înţelegere a întrupării ca o actualizare progresivă a esenţei umane în Iisus Hristos face ca actele învierii, înălţării şi şederii de-a dreapta Tatălui ale lui Hristos ca om să apară ca efecte cu totul exterioare naturii sale umane, simplu supraadăugate, fără nici o consistenţă ontologică. Departe de a fi expresia îndumnezeirii naturii sale umane, a manifestării slavei divine care de-acum devine proprie şi ei prin îndumnezeire, actele susmenţionate sunt considerate *expresis verbis* ca simple recompense exterioare şi de factură creată ale meritelor “juridice” ale lui Hristos înaintea Tatălui.

Urmându-l pe Toma d'Aquino, Bartmann explică aceste acte în felul următor: „Prin coborârea sa voluntară al cărei cel mai de jos punct se află în suferinţa sa pe cruce, în moartea şi-n îngroparea sa, el a meritat ridicarea sa exterioară care constă în învierea, în înălţarea, în faptul de a fi aşezat de-a dreapta lui Dumnezeu şi în funcţia sa de judecător. Prin aceasta se înţelege ridicarea trupului său, asemenea ridicării exterioare a oricărui om." [21]

Această înţelegere juridică, exterioară a demersului soteriologic împlinit în Iisus Hristos trădează indubitabil cripto-nestorianismul hristologiei catolice care deja i-a fost reproşat de unii teologi protestanţi. Nici măcar sub dogoarea focului prezenţei ipostatice a Fiului lui Dumnezeu omul din Iisus Hristos nu-şi putea depăşi condiţia sa naturală, nu poate avea acces la îndumnezeire; ca om, Hristos rămâne implacabil prizonierul propriei sale condiţii create.

## NOTE

[1] B. Bartmann, *Précis de Theologie Dogmatique*, Mulhouse, 1938, ediţia a treia, vol.1, p.432
[2] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.431
[3] B. Bartmann, *op. cit* , vol.1, p.431,432
[4] B. Bartmann, *op. cit* , vol.1, p.433
[5] B. Bartmann, *op. cit* , vol.1, p.433
[6] B. Bartmann, *op. cit* , vol.1, p.434
[7] B. Bartmann, *op. cit* , vol.1, p.434
[8] B. Bartmann, *op. cit* , 1938, ediţia a treia, vol.1, p.435
[9] B. Bartmann, *op. cit* , vol.1, p.435
[10] *Bilan de la Theologie du XX-e siecle,* ed. Casterman, vol.2, p.310
[11] *Bilan*…, vol.2, p.324
[12] *Bilan*…, vol.2, p.327
[13] *Bilan*…, vol.2, p.328
[14] *Bilan*…, vol.2, p.322-323
[15] *Bilan*…, vol.2, p.324
[16] *Bilan*…, vol.2, p.324
[17] *Bilan*…, vol.2, p.325
[18] Silvio De Machi, *La Cristologia in Italia*, Edizioni Piemne, Padova, 1994, p.351, 356; la D. Popescu, *Ortodoxie şi Contemporaneitate*, Bucureşti 1996, p.35, n.14, 15
[19] *Bilan*…, vol.2, p.337
[20] *Bilan*…, vol.2, p.325
[21] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.441

CAPITOLUL AL PATRULEA

# OPERA DE RĂSCUMPĂRARE ŞI CONSECINŢELE EI HRISTOLOGICE ÎN TEOLOGIA PROTESTANTĂ

1. *Premizele învăţăturii protestante despre răscumpărare*. Teoria anselmiană a răscumpărării a devenit, mai ales din cauza adoptării ei de către Toma d'Aquino, doctrina oficială a Bisericii Romane. Cum am văzut, esenţa ei este afirmaţia că prin meritele jertfei sale, Iisus Hristos a obligat pe Dumnezeu să acorde umanităţii iertarea. Jertfa lui Hristos a fost o *satisfactio condigna*, o satisfacţie de aceeaşi valoare cu jignirea adusă de Adam lui Dumnezeu. Această teorie trebuie înţeleasă însă în contextul realismului metafizic: jertfa de pe cruce este o *satisfactio condigna* prin ea însăşi, adică prin valoarea ei intrinsecă. Aşa se poate înţelege afirmaţia că prin prestarea ei Dumnezeu a fost obligat s-o recompenseze prin ştergerea datoriei infinite a umanităţii datorate păcatului strămoşesc; şi tot numai în acest context se poate înţelege noţiunea de merit când se vorbeşte de „meritele infinite ale lui Hristos".

În această accepţiune teoria lui Anselm este împărtăşită de mai toate marile minţi teologice ale Evului Mediu. Câteva însă dintre ele încep să se abată de la această linie generală dominată de realism. Acest lucru începe să se întâmple de prin secolul al XIII-lea când nominalismul devine tot mai puternic şi mai devastator pentru Scolastică. Influenţa sa asupra gândirii soteriologice era inevitabilă. Primul gânditor de talie care o face este Duns Scotus. În consecinţă, spre deosebire de Anselm şi de toţi ceilalţi doctori ai Scolasticii, Duns va afirma că opera lui Hristos a fost suficientă nu prin valoarea ei intrinsecă, ci prin acceptarea ei ca atare de către Dumnezeu Tatăl. Teologul catolic Minges expune această teorie în termenii următori: „Doctorul subtil (Duns Scotus) învaţă că satisfacţia lui Hristos nu este prin ea însăşi suficientă, de aceeaşi valoare şi adecvată, nici supraabundentă, ci este aşa din cauza acceptării ei binevoitoare şi libere (de orice constrângere) din partea lui Dumnezeu, *Doctor subtilis dicitur docuisse, satisfactionem Christi non ex sese esse sufficientem condignam adaequatamque, necdum superabundentem, sed tantum ob benignam et liberalem acceptationem ex parte Dei*".[1]

Nominalismul s-a accentuat apoi la gânditori ca Wilhelm Ockam, Durand de Saint-Pourcain, Pierre d'Ailli, Jean Gerson şi Gabriel Biel, ultimul mare scolastic. În epoca lui Luther nominalismul era pretutindeni la mare cinste, în special la Erfurt. Ca manual de teologie Luther a avut chiar Comentariul la Sentinţe al lui Gabriel Biel. „Opera lui Gabriel a fost marele arsenal din care şi-a extras Luther ştiinţa sa teologică. Când el va cita un teolog, aceasta va fi cel mai adesea după Gabriel." [2] De altfel, însuşi Luther declară în mod deschis cu privire la vederile sale nominaliste că „a sorbit adânc din secta lui Ockam".[3]

Doctrina pe care Luther o va dezvolta cu privire la întruparea şi jertfa lui Hristos poate fi găsită, în germene, la Gabriel Biel. Mergând el însuşi pe urmele lui Scotus, Briel „gândeşte că meritele lui Hristos n-au în sine decât o valoare limitată, dar că Dumnezeu este acela care le acceptă ca infinite. De asemenea, el mai crede că datorând lui Dumnezeu toate actele sale şi neîndurând suferinţe egale cu cele ale infernului, Iisus n-a oferit o satisfacţie care să fie riguros suficientă, în sensul cel mai strict al dreptăţii; ea este însă suficientă în fapt, adaugă el, pentru că Dumnezeu o acceptă ca atare." [4]

Influenţa nominalismului se va exercita astfel cu putere asupra gândirii reformatorilor. Dacă la baza catolicismului stă realismul metafizic, la baza întregului protestantism se află nominalismul, în special prin Luther. „Fără să devină articol de credinţă, spune teologul catolic J. Paquier, realismul Sfântului Toma este din ce în ce la mare cinste în Biserica (Catolică); de aici provine tăria de şarpantă a teologiei catolice. În protestantism, dimpotrivă, nominalismul este din ce în ce mai favorizat." [5] Pe acest fond nominalist, gândirea lui Luther în problema răscumpărării se va modifica în mod corespunzător.

2. *Răscumpărare şi predestinare la reformatori. Luther.* Luther accepta, ca toată lumea teologică occidentală, teoria anselmiană. Mergând pe urmele unor nominalişti ca Duns Scotus sau

Gabriel Biel, de exemplu, el îi va da însă o cu totul altă semnificaţie. În viziunea sa, jertfa lui Hristos nu mai este o satisfacţie adusă lui Dumnezeu pentru oameni, ci o suportare a pedepsei divine. Teologia lui nu va mai fi astfel o teologie a satisfacţiei şi a meritelor supraabundente ale lui Hristos, ci o „teologie a crucii", a suferinţei sale pentru păcat în locul oamenilor.

G. F. Ohler spune următoarele cu privire la modul în care se raportează concepţia lui Luther faţă de teoria anselmiană a răscumpărării: „Fără îndoială, doctrina luterană a răscumpărării se raliază teoriei lui Anselm. (…) Dar ea se distinge în mod principal de acesta prin faptul că suferinţa şi moartea Fiului lui Dumnezeu nu sunt considerate ca un dar oferit lui Dumnezeu în locul pedepsei spre a repara injuria adusă onoarei sale, ci ca o suferinţă cu caracter penal voluntar acceptată prin substituţie, ca *sufficientissima poenarum quae nos manebant persolutio* (pedeapsa suprasuficientă care ne aduce absolvirea). Nicăieri în opera lui Luther nu se pune problema că suferinţa şi moartea lui Hristos ar fi doar o satisfacţie în vederea restabilirii onoarei violate a lui Dumnezeu". Or, "doctrina reformaţilor, cel puţin aşa cum apare ea în scurtele simboluri de credinţă, nu pare să difere prea mult de aceea a luteranilor." [6]

Aceeaşi poziţie o exprima şi R.W. Dale: „Pentru Anselm satisfacţia adusă de Hristos nu este privită ca o pedeapsă, ci ca o înlocuire a pedepsei. Aici este punctul în care teologia Reformei şi cea de după Reformă se îndepărtează de el şi de teologia madievală în general. (…) Nu mai este vorba de demnitatea şi de onoarea lui Dumnezeu, ci de inflexibila sa justiţie, nu mai este vorba de o alternativă între satisfacţie şi pedeapsă, ci de o satisfacţie prin pedeapsă". Pe scurt, "este pur şi simplu antiteza la *Cur Deus homo*".[7]

Dacă în teoria lui Anselm mânia lui Dumnezeu apare, aşadar, ca ceva viitor pe care Hristos o opreşte prin jertfa sa oferită din iniţiativă proprie, pentru Luther Hristos suportă din plin pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatul omenesc, experiind mânia divină până la 'iad', până la părăsirea sa de către Dumnezeu pe care o trăieşte ca un lepădat, ca un condamnat care-şi merită moartea. Hristos biruie însă moartea şi puterile păcatului prin faptul că este şi Dumnezeu. Luther înţelege răscumpărarea ca o biruire a mâniei lui Dumnezeu (Tatăl) prin iubirea lui Dumnezeu (Fiul) pentru noi.[8)] Althauss afirmă că Luther a unit concepţia patristică cu cea anselmiană. „Faptul decisiv în opera lui Hristos nu este acela că învinge puterile contrare lui Dumnezeu, ci că învinge pe Dumnezeu cu Dumnezeu, mânia lui Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu. Lupta hotărâtoare este – o spunem în metaforă – lupta lui Dumnezeu cu sine însuşi. Astfel opera lui Luther este strict teocentrică şi totuşi se întinde departe peste îngustimea raţionalităţii teoriei satisfacţiei." [9]

Atât interpretarea lui Althauss cât şi teoria luterană în sine merită, însă, un comentariu mai detaliat. Cât de mult este jertfa lui Hristos o luptă a lui Dumnezeu cu sine însuşi este un fapt foarte discutabil având în vedere teoria chenozei absolute, a golirii lui Hristos de orice urmă de dumnezeire în patima şi în moartea sa. Luther îşi reprezentă pe Hristos ca „un blestemat şi un păcătos al păcătoşilor". Fiul lui Dumnezeu, spune el, „poartă păcatul şi blestemul" de aşa manieră încât nu trebuie să-l mai considerăm „ca o persoană privată inocentă", ci ca pe un „păcătos care are asupra sa şi poartă păcatul lui Pavel… al lui Petru… al lui David." [10]

Dacă Hristos suferă ca un condamnat, ca un vinovat adevărat, chiar dacă o face în locul nostru, înseamnă că moartea sa pe cruce nu este decât pedeapsa lui Dumnezeu pe care o merită fără discuţie păcatul şi decizia executării ei nu-i aparţine lui Hristos, ci în întregime lui Dumnezeu Tatăl. Şi tot Dumnezeu Tatăl este cel care decide să valorizeze pozitiv moartea lui Hristos acceptând-o ca răscumpărare pentru păcatul oamenilor. Această decizie divină exclude orice iniţiativă din partea lui Hristos, orice merit care să-l putem impune în vreun fel în ochii Tatălui. S-a discutat mult între protestanţi despre aşa numita suportare activă a pedepsei de către Hristos. Este însă limpede că fondul nominalist al concepţiei lui Luther despre răscumpărare exclude nu numai orice merit al lui Hristos în faţa Tatălui, ci şi orice iniţiativă, aşa încât nu poate fi vorba despre o suportare altfel decât pasivă a pedepsei divine.

Ideea nominalistă că opera lui Hristos nu are valoare în ea însăşi, ci numai prin acceptarea ei ca atare de către Dumnezeu (Tatăl) slăbeşte, fără discuţie, importanţa învăţăturii despre răscumpărare. Dar cea care o goleşte cu totul de semnificaţie este doctrina predestinării, afirmată în mod expres de Luther sub influienţa aceloraşi nominalişti ca Duns Scotus şi mai ales ca Wilhelm Ockam. În faimoasa sa lucrare *De servo arbitrio*, menită să combată lucrarea lui Erasm *De libero arbitrio*, Luther neagă existenţa liberului arbitru în omul căzut şi face dependentă mântuirea

fiecăruia de predestinaţia divină. Pentru a preîntâmpina obiecţia că Dumnezeu, potrivit Scripturii, a voit ca toţi oamenii să se mântuiască, Luther face celebra distincţie între „Dumnezeul revelat" şi „Dumnezeul ascuns": „Diatriba (lui Erasm), spune el, rătăceşte din cauza ignoranţei sale. El nu ştie să deosebească între Dumnezeul revelat şi Dumnezeul ascuns, adică între cuvintele lui Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi. Dumnezeu face multe lucruri pe care nu ni le revelează prin cuvintele sale şi el vrea multe lucruri pe care cuvântul său nu ni le spune că le vrea: astfel, el nu voieşte moartea păcătosului şi aceasta se înţelege după cuvântul său, dar el o vrea după voinţa sa ascunsă. Or, noi trebuie să medităm asupra cuvântului şi să lăsăm deoparte această insondabilă voinţă. Căci cel ce este făcut să ne conducă este cuvântul, iar nu voinţa sa ascunsă." [11]

Punerea mântuirii oamenilor în dependenţă exclusivă de predestinaţia divină este o învăţătură menită să excludă orice merit uman, orice încredere în valoarea faptelor. „Prin liberul său arbitru, spune Luther, nimeni nu se va putea mântui. (…) Dumnezeu a răpit liberului meu arbitru mântuirea pentru a se ocupa el însuşi de ea, astfel încât nu prin faptele mele sau prin alegerea mea, ci prin graţia şi mila pe care mi le-a promis să mi le păstreze sunt eu sigur şi asigurat că el este credincios şi că nu mă va minţi, el cel atât de puternic şi de mare. De aceea, nici demoni, nici orice alt ceva nu mă va putea învinge şi răpi lui. 'Nimeni, zice Hristos, nu-i va răpi din mâna mea: Tatăl care mi i-a dat, este mai mare decât toţi.' Fără îndoială, din aceasta nu urmează că toţi oamenii vor fi mântuiţi; dar cel puţin unii, ba mai mulţi chiar, vor fi." [12]

Ce semnificaţie mai are atunci pentru noi moartea lui Hristos ? „Tu trebuie să consideri cu o fermă încredere, spune Luther, că Hristos a murit pentru propriile tale păcate, că tu eşti unul dintre cei pentru care el a fost dat (la moarte). Iată credinţa care te justifică; ea va face ca Hristos să locuiască, să trăiască şi să domnească în tine. Ea este mărturia Duhului (Sfânt) în sufletul nostru că suntem fiii lui Dumnezeu." [13] Se poate observa uşor că la Luther mântuirea depinde mai mult de încrederea în Hristos decât de opera lui Hristos considerată în ea însăşi. Teologul protestant O. Scheel remarcă acest fapt spunând că Luther a deplasat certitudinea mântuirii făcând-o să coboare de la temeiul ei obiectiv la cel subiectiv, de la Iisus Hristos la noi; el a dorit cu fervoare o certitudine intimă a propriei sale mântuiri.[14]

Hristologia lui Luther s-a resimţit puternic de pe urma acestei doctrine a răscumpărării. „Miezul teologiei lui Luther, spune T. George, este că în Iisus Hristos Dumnezeu s-a dat pe sine, complet şi fără rezerve, pentru noi. (…) Doar în momentul în care ne dăm seama că Hristos a fost dat pro me, pro nobis (pentru mine, pentru noi), atunci preţuim importanţa realizării lui Hristos. (…) Ceea ce voia Luther să spună este că vestea cea bună nu poate fi cunoscută in abstracto, ci doar prin credinţă, în profunzimile experienţei." [15] Aceasta înseamnă că Luther nu era preocupat de ceea ce este Hristos în sine, de constituţia sa divino-umană, ci de opera sa pentru noi. Această deplasare de accent a interesului lui Luther nu va rămâne fără urmări în protestantismul ulterior. Dacă raţionalismul va nega dumnezeirea lui Iisus în secolul al XIX-lea şi acelaşi lucru îl va face şi teologia demitologizării Bibliei, sub influenţa existenţialismului heidegerian, aceasta se va datora tocmai acestei incipiente slăbiri a interesului pentru ce este Hristos în sine, anterior desfăşurării sale în istorie.

Luther spune următoarele: „Am spus adesea că oricine vrea să fie mântuit ar trebui să se comporte ca şi când nimeni altcineva n-ar mai exista pe pământ cu excepţia lui, ca şi când toate mângâierile şi promisiunile lui Dumnezeu pe care le găsim în Scripturi l-ar privi doar pe el şi ar fi scrise doar de dragul lui." [16] În consecinţă spune el în altă parte: „Repetă aceste cuvinte: 'pentru mine', gândindu-te mult la ele, şi obişnuieşte să accepţi şi să aplici pentru tine însuţi acest 'pentru mine' cu o credinţă sigură. Cuvintele 'al nostru', 'noi', 'pentru noi' ar trebui scrise cu litere de aur. Omul care nu le crede nu este creştin." [17] Aceasta este faimoasa hristologie luterană a lui *Christus pro me*, solidară sau consecinţă a concepţiei sale despre răscumpărare.

3. *Răscumpărare şi predestinare la reformatori. Calvin*. Marele reformator de la Geneva condiţionează şi el mântuirea, chiar mai mult decât Luther, de predestinaţia divină. „Numai predestinaţia, spune el, sfatul veşnic al lui Dumnezeu prin care a hotărât ce va face cu fiecare om. Căci el nu i-a creat pe toţi pentru o aceeaşi soartă: el a hotărât pe unii la viaţă veşnică, iar pe alţii la condamnare veşnică. Astfel, după scopul pentru care a fost creat noi spunem că omul a fost predestinat spre moarte sau spre viaţă." [18]

Ca şi Luther, Calvin este obligat să facă faţă obiecţiei că potrivit Scripturii, Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască, iar nu doar unii. În faţa acestei evidenţe biblice, Calvin va afirma mai mult decât Luther distincţia dintre Dumnezeul revelaţiei şi Dumnezeul cel ascuns în voinţa sa intimă şi adevărată. "Dumnezeu, spune el, nu dă cu nici un chip duhul regenerării tuturor celor cărora le oferă cuvântul său pentru a se alia cu el. (n.7) (…) Există două feluri de chemare. Există chemarea universală care se prezintă ca predicare exterioară a Evangheliei, prin care Domnul invită la sine pe toţi oamenii fără nici o diferenţă, adică chiar şi pe cei pe care el i-a făcut să miroasă deja a moarte şi i-a destinat să fie obiectul celei mai grave condamnări. Există însă o alta, specială, de care face parte doar credincioşilor în inima cărora înrădăcinează învăţătura prin lumina interioară a spiritului." [19]

Calvin lămureşte motivul şi îndreptăţirea predestinării tuturor la moartea veşnică fiind corupţia noastră fiinţială, natura noastră umană rea prin ea însăşi în urma căderii. „De vreme ce toţi suntem corupţi şi contaminaţi de vicii, nu este posibil ca Dumnezeu să nu ne urască: şi aceasta nu dintr-o cruzime tiranică, ci dintr-o îndreptăţire cât se poate de raţională. Dacă, deci, prin însăşi condiţia lor naturală toţi oamenii sunt vinovaţi (şi vrednici) de condamnare la moarte, de ce fel de inechitate se vor plânge cei pe care Dumnezeu i-a predestinat la moarte?" [20]

De ce a ales, totuşi, pe unii şi i-a scutit de pedeapsă veşnică predestinându-i, dimpotrivă, la viaţa veşnică? Motivul noi nu-l cunoaştem fiind ascuns în voinţa divină impenetrabilă. „Să nu ne fie ruşine să grăim asemenea lui Augustin, spune Calvin. Dumnezeu ar fi putut foarte bine să convertească în bine voinţa celor răi, devreme ce el este atotputernic. Despre aceasta nu este nici o îndoială. Pentru ce n-a făcut-o? Pentru că nu vrea. Pentru ce nu vrea, aceasta este (o explicaţie) ascunsă în adâncurile lui." [21] În aceste condiţii este foarte greu de înţeles ce rol mai poate avea jertfa lui Hristos pentru mântuirea oamenilor. Vorbind despre condiţiile în care putem avea certitudinea alegerii noastre de către Dumnezeu, Calvin se mulţumeşte să spună: „Avem o mărturie fermă şi evidentă că suntem scrişi în cartea vieţii, dacă noi comunicăm cu Hristos." [22]

Predestinarea face inutilă răscumpărarea în Hristos. Nu este lipsit de importanţă faptul că, încă din timpul vieţii, Calvin a fost acuzat că prin această doctrină oferă Tatălui o asemenea importanţă, încât îi găseşte cu greu lui Iisus Hristos un loc în opera sa. „Unii critici ai doctrinei lui Calvin, spune istoricul englez K. Randell, au sugerat că datorită importanţei pe care el a acordat-o lui Dumnezeu Tatăl e greu să-l socotim un adevărat teolog creştin. El a fost chiar acuzat că i-a găsit foarte greu un loc lui Iisus în cadrul teologiei sale. Astfel de afirmaţii sunt, desigur, inexacte şi incorecte şi par a proveni din scrieri ce aparţin unor autori adversari al lui Calvin. Deşi era o formă clară de propagandă, aceste scrieri conţineau totuşi destul adevăr pentru cei dispuşi să creadă tot ce este mai rău despre acest reformator. Sentimentul pe care-l degajă întreaga sa operă este că Dumnezeu Tatăl este cel mai important, deşi, dacă analizăm în detaliu ceea ce de fapt Calvin a scris, ajungem la o cu totul altă concluzie. (…) Se înţelege că cineva ar putea argumenta că doctrina lui Calvin nu are neapărată nevoie de prezenţa lui Hristos. Dacă am face o scurtă prezentare a teologiei sale, am constata că ea este coerentă şi fără a-l menţiona pe Hristos, mai ales dacă ne-am referi la ideile sale despre natura umană şi esenţa divinităţii." [23]

Ca şi la Luther, hristologia lui Calvin este în deplină coerenţă cu doctrina sa despre răscumpărare. „(…) Tema care domină hristologia lui Calvin, spune T George, nu este cunoaşterea lui Hristos în esenţa sa, ci în rolul său de Mediator. (…) Deşi Calvin a fost extrem de precaut şi a vrut să se încadreze în limitele hristologiei catolice clasice, ar fi fost gata să fie de acord cu afirmaţia lui Melanchthon care spune, că a-l cunoaşte pe Hristos nu înseamnă să studiezi naturile sale, ci mai degrabă beneficiile pe care le aduce." [24]

Comentând un text ca „Eu şi Tatăl una suntem" (Ioan XIV,10), invocat ca dovadă în favoarea unei hristologii speculative, Calvin spune: „Hristos nu vorbeşte aici despre ceea ce este el în sine, ci în ceea ce este el pentru noi; este o chestiune de putere, nu de esenţă." [25] Aceeaşi poziţie o exprimă şi cu privire la textul din Evrei XIII,8 "Iisus Hristos este acelaşi ieri, azi şi mâine": „Apostolul, zice el, nu vorbeşte despre Hristos aşa cum este el în veşnicie, ci despre cunoaşterea pe care noi o avem despre el. (…) El nu vorbeşte despre fiinţa lui Hristos, ci despre, să spunem aşa, calitatea sa sau despre modul în care el acţionează în favoarea noastră." [26]

4. *Răscumpărarea în nteologia protestantă modernă*. Până pe la 1770 opiniile teologilor protestanţi despre răscumpărare nu diferă sensibil de cele ale reformatorilor. Situaţia se schimbă

însă odată cu Lessing (1729 – 1781). Evanghelia ca revelaţie şi însăşi opera lui Hristos nu mai sunt înţelese ca manifestare obiectivă a lui Dumnezeu în istorie, ci ca o formă, ca un stadiu al evoluţiei conştiinţei umane însăşi. Pentru Lessing revelaţia nu este acel act special al divinităţii care descoperă creaturii sale secretul adevărurilor transcendente; ea este de fapt dezvoltarea progresivă a conştiinţei umane. Există în adâncurile fiinţei umane nevoi şi aspiraţii care vin progresiv la lumină. Hristos nu este decât un om care ajunge conştient la gradul cel mai înalt cu privire la aceste aspiraţii general umane pe care, anunţându-le oamenilor, devine astfel un revelator al lor. El reprezintă idealul de viaţă uman cel mai înalt, ridicat până la limitele divinităţii, dar el rămâne, totuşi, un om pe care conştiinţa religioasă tardivă l-a confundat cu Dumnezeu. [27]

Schleiermacher (1768 – 1834) despre care unii au spus că este „cea mai impozantă figură a protestantismului german după Luther însuşi", iar alţii l-au declarat ca fiind „Mesia al erei noi" accentuează şi mai mult latura subiectivă a operei lui Hristos. Pentru el religia nu este altceva decât un fenomen specific uman. Sub forma ei creştină, ea este conştiinţa necesităţii unei răscumpărări din starea inferioară, păcătoasă, în care ne aflăm. În Iisus Hristos umanitatea a făcut experienţa păcatului şi a înfrângerii lui progresive, ceea ce a condus la apariţia creştinismului. [28] În cea de a doua parte a lucrării sale Credinţa creştină, Schleiermacher se ocupă în mod special de problema şi sensul răscumpărării. Pentru el Hristos nu acţionează asupra lui Dumnezeu; răscumpărarea în opinia sa este o acţiune asupra omului. În alţi termeni, Hristos nu ne-a răscumpărat înduplecându-l pe Dumnezeu prin sângele pe care l-a vărsat pe cruce. Moartea sa nu are altă semnificaţie decât aceea a unei afirmări cu putere în el a conştiinţei misiunii sale divine.

Dar iată propriile-i cuvinte: „Această conştiinţă a eternităţii ştiinţei sale despre Dumnezeu şi despre fiinţa sa în Dumnezeu, a originalităţii modului în care aceasta se găsea în el şi a forţei pe care o avea de a o comunica şi de a suscita o religie, era în acelaşi timp conştiinţa misiunii sale de mediator şi a divinităţii sale. (…) În momentul în care era fără speranţă de a mai trăi mult timp…, abandonat, ameninţat cu stingerea pentru veşnicie a gândirii sale…, el răspunde fără ezitare acel dacare este cel mai mare cuvânt pe care l-a rostit vreodată vreun muritor; atunci s-a produs cea mai strălucitoare apoteoză şi nimic nu poate fi mai înalt decât acest mod de a-şi înţelege propria divinitate. (…) Cu adevărat divină este această magnifică claritate cu care se manifestă în sufletul său această mare Idee pe care a venit s-o înfăţişeze (oamenilor): ideea că tot ceea ce este finit are nevoie de o mediere superioară pentru a se apropia de (condiţia) divină şi că pentru el omul înţeles în accepţiunea sa finită şi particulară, care nu-şi reprezintă uşor divinul decât sub aceeaşi formă (finită), nu există mântuire decât prin răscumpărare." [29]

Albert Ritschl (1822 – 1889). Ritschl se ridică împotriva acestui psihologism al lui Schleiermacher, a acestui subiectivism al trăirii intime a condiţiei divine pe care o poate atinge umanitatea şi pe care a atins-o în Iisus Hristos. El crede că intuiţia realităţii divine prin unirea imediată a sufletului cu Dumnezeu nu este decât o iluzie şi toate consecinţele care decurg din acest subiectivism religios un „iluzionism". El caută deci o metodă obiectivă de a înţelege adevărata semnificaţie a operei lui Hristos şi crede că o găseşte în ceea ce el a numit punctul de vedere al comunităţii. Ritschl s-a autoglorificat pentru meritul de a fi reintrodus obiectivismul în studiul religiei. Acest criteriu „obiectiv" pe care-l propune şi care ar fi punctul de vedere al comunităţii trebuie înţeles însă în adevărata lui semnificaţie care nu se îndepărtează în realitate cu nimic de punctul de vedere general protestant iniţiată de Lessing şi mai ales de Schleiermacher. Cum ne putem, aşadar, situa după Ritschl în punctul de vedere obiectiv al comunităţii? S-ar părea că Ritschl propune Judecata Bisericii drept criteriu de înţelegere a lui Hristos. Nimic mai îndepărtat de adevărata sa concepţie. Pentru el a te aşeza în punctul de vedere al comunităţii înseamnă a-i asculta mesajul lui Iisus numai prin prisma valorii practice pe care o au cuvintele sale pentru o comunitate dată. Tot ceea ce apare la un moment dat irelevant unei comunităţi din mesajul lui Iisus nu este în realitate mesajul său autentic şi trebuie respins ca nefăcând parte din revelaţie.[30]

Cu alte cuvinte, comunitatea va înţelege mesajul lui Iisus de fiecare dată numai prin prisma mentalităţii, a culturii pe care o are la un moment istoric dat, şi va respinge tot ceea ce nu concordă cu concepţiile pe care le are în acel moment. Acest punct de vedere a avut o influenţă extraordinară asupra protestantismului de mai târziu pregătind fără nici o îndoială drumul gândirii lui Rudolf Bultmann. Chiar în aceste limite ale înţelegerii pe care o poate avea asupra lui Iisus un om aparţinând unei comunităţi de la sfârşitul secolului al XIX-lea, se poate vorbi despre Hristos ca

răscumpărător. Dar, avertizează Ritschl, omul trebuie să înţeleagă bine sensul acestui cuvânt. Noi avem experienţa propriei noastre mizerii, a aspiraţiei noastre spre mântuire, a spaimei în faţa morţii, "regina spaimelor". Or, Hristos ne-a arătat ce poate o voinţă care se ridică întotdeauna deasupra josniciilor naturii şi care înfruntă moartea pentru a ne arăta că tocmai ea deschide calea către adevărata viaţă. Respingând noţiunea de "justificare" sau de iertare a păcatelor, Ritschl declară această noţiune străină gândirii lui Hristos. Iisus ne-a demonstrat în mod simplu valoarea sacrificiului care eliberează de teamă şi ne apropie de Dumnezeu. Doar în acest sens poate fi acceptată ideea de răscumpărare. [31]

Adolf Harnack. Elev al lui Ritschl, Harnack continuă, de fapt opera profesorului. A început să cerceteze încă din tinereţe valoarea Noului Testament împingând la limitele ei extreme ideea lui Ritschl despre contaminarea textului sacru. Înlăturând atât ceea ce i s-a părut a fi o contaminare din partea elenismului, cât şi din partea mentalităţii evreieşti a timpului, Harnack ajunge să vadă în Noul Testament decât un exerciţiu de adaptare al primilor creştini: în zelul lor de a vedea pe Mesia în persoana istorică a lui Iisus Hristos, ei i-au constituit în acest fel imaginea, existenţa, destinul său specific, aplicându-i exact trăsăturile cu care profeţii îl înzestraseră pe Mesia cel ce avea să vină. Aşa ar fi apărut, după Harnack, ideea divinităţii lui Hristos şi a operei sale de răscumpărare. Hristos al evangheliilor ar fi astfel o simplă proiectare asupra lui Iisus a ideilor despre Mesia şi despre salvare pe care o comunitate concretă istoriceşte, aceea a primilor creştini, le-a avut la un moment dat al existenţei sale mentale şi culturale. [32]

5. *Răscumpărarea în teologia protestantă a secolului XX.* Făcând bilanţul soteriologiei protestante a secolului XX, teologul catolic Robert Lachenschmid identifică patru linii principale în dezvoltarea "doctrinei reconcilierii". Prima îi cuprinde pe teologii care se reclamă din iluminism şi din idealismul german pentru care vechea dogmă protestantă a satisfacţiei nu mai are nici o semnificaţie pentru că pare ireconciliabilă cu gândirea modernă; această linie este ilustrată în mod esenţial de către Rudolf Bultmann şi discipolii săi. O altă linie de dezvoltare a doctrinei reconcilierii provine din pietism şi înţelege răscumpărarea ca experienţă pietistă a iubirii suverane a lui Dumnezeu. K. Heim care ilustrează această direcţie vede în reconciliere o pierdere a stăpânirii pe care Satan o are asupra conştiinţei şi intimităţii noastre şi căreia îi ia locul experienţa intimă a prezenţei lui Dumnezeu. Reconcilierea apare ca o eliberare a conştiinţei noastre de sub puterile întunericului şi o ridicare spre condiţia divină prin experienţa subiectivă a prezenţei lui Dumnezeu în suflet. A treia tendinţă acceptă teoria satisfacţiei, deşi nu mai foloseşte raţiunea pentru a demonstra necesitatea logică a morţii răscumpărătoare ca o echivalenţă strictă între satisfacţie şi merit. Acestei tendinţe i se raliazează teologi ca W. Elert, M. Kahler, A. Schlatter şi P. Althaus. În sfârşit, vine linia "dialecticienilor" pentru care înţelegerea dogmei satisfacţiei se bazează pe o manieră nouă de a vedea diferenţele calitative absolute dintre Dumnezeu şi om. Influienţată de filosoful danez Soren Kierkegaard, această direcţie numără nume de mare rezonanţă ca cele ale lui K. Barth şi E. Brunner. [33]

Concepţiile hristologice protestante sunt inevitabil solidare la aceşti teologi cu viziunea lor despre răscumpărare. K. Barth subordonează hristologiei întreaga teologie; Astfel, el nu priveşte prin prisma hristologiei învăţături ca cele despre reconciliere şi răscumpărare, despre Biserică şi despre vremurile eshatologice, ci şi probleme cum sunt creaţia şi chiar predestinarea. Dumnezeu este în sine un mister total; el este Deus absconditus a cărui viaţă internă, îndepărtată de lume şi de istorie noi nu o putem cunoaşte. Îl cunoaştem însă numai în măsura în care el s-a revelat, s-a dezvăluit în Iisus Hristos. De aceea întreaga dogmatică trebuie să se reducă la hristologie. Toate etapele istoriei nu fac în fond decât să expliciteze întruparea şi nu au sens decât numai în perspectiva şi prin prisma întrupării. Din acest motiv teologia lui Barth a fost caracterizată de un P. Althaus ca "hristomonistă"; H.U. von Balthasar a etichetat-o ca fiind o "restrângere hristologică" a teologiei; E.H. Amberg a atras atenţia că prin viziunea sa unilateral hristologică Barth pune în pericol specificitatea hristologiei în raport cu celelalte capitole ale dogmaticii. [34]

E. Brunner manifestă o poziţie apropiată de aceea a lui Barth. Deşi îl recunoaşte pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu care există ca atare din eternitate şi se pronunţă împotriva oricărui adopţianism sau sabelianism, Brunner consideră, totuşi, ca sterilă speculaţia asupra celor două naturi ale lui Hristos, nu admite naşterea virginală ca aparţinând propovăduirii noutestamentare

autentice şi mărturiseşte doar o înviere a corpului, nu a trupului; prin corp el înţelege doar comunitatea. [35]

O. Cullmann, la rândul său, nu înţelege hristologia ca o doctrină despre cele două naturi, ci ca doctrină despre un eveniment istoric concret. Primii creştini, spune el, au văzut în Iisus Hristos o revelaţie divină despre lucrarea mântuirii; prin urmare, ei l-au recunoscut ca Mesia nu prin ceea ce era el în sine, ci prin ceea ce a înfăptuit, prin opera sa. Orice speculaţie asupra naturilor lui Iisus este, în lumina mărturiei noutestamentare autentice, o absurditate; aşadar, nu există o hristologie ontologică, aşa cum s-a conturat ea în timpul sinoadelor ecumenice, ci numai o hristologie funcţională. Persoana lui Hristos nu trebuie studiată în sine, separat de opera sa. [36]

F. Gogarten. Urmându-l pe Luther, Gogarten îşi începe expunerea sa hristologică cu omul Iisus, arătând că în el, în Iisus, s-a petrecut, într-adevăr, la un moment dat o schimbare decisivă: transformarea lumii vechi a pierzării în lumea cea nouă a mântuirii. Iisus nu a fost în sine Dumnezeu, ci un om care s-a apropiat progresiv, dar decisiv de Dumnezeu; relaţia sa cu Dumnezeu este pur istorică, nu ontologică. După kerigma creştinismului primitiv, Iisus nu este, ca în hristologia Bisericii antice, a doua persoană a Dumnezeului treimic în care s-ar fi unit natura divină cu cea umană; el nu este nici „Mântuitorul preocupat personal cu mântuirea sufletului omului individual”, cum se crede. Dimpotrivă, după Gogarten personalitatea lui Iisus apare în hristologia noutestamentară ca aceea a unui om care, în supunerea sa faţă de Dumnezeu, supunere care-i determină întreaga sa existenţă, capătă tocmai prin această forţă de a lua asupra sa responsabilitatea păcatului care apasă întreaga umanitate. Asumându-şi acest destin ca al său propriu, Iisus l-a împlinit şi prin aceasta a realizat acea schimbare profundă de orientare. Maniera lui Gogarten de a înţelege hristologia este, evident, existenţială. [37]

R. Bultmann, mai mult decât oricare alt teolog protestant, respinge enunţurile ontologice cu privire la Hristos în favoarea celor existenţiale. Formula “Hristos este Dumnezeu”, spune el, este falsă în oricare din enunţurile în care Dumnezeu este conceput ca o putere obiectivă, existând în sine şi prin sine, independent de felul în care l-am putea concepe. Ea nu este valabilă decât în măsura în care Hristos este înţeles ca evenimentul acţiunii lui Dumnezeu în istorie. Spunând despre Iisus Hristos că este Dumnezeu, Scriptura, susţine Bultmann, vrea să sugereze “nu natura lui intrinsecă, ci semnificaţia sa”. Că Dumnezeu a acţionat în Iisus, acesta nu este un fapt istoric constatabil; a spune, deci că Iisus Hristos este Dumnezeu sau Fiul lui Dumnezeu este o falsă obiectivare metafizică. Iisus este Dumnezeu numai în evenimentul proclamării lui ca atare, adică numai în spaţiul credinţei, nu în mod obiectiv. Reproşul fundamental care a fost făcut hristologiei existenţialiste a lui Bultmann a fost acela că el întemeiază kerigma, predica apostolică autentică pe ea însăşi, adică pe ceea ce ar fi înţeles apostolii şi primii creştini despre Iisus, negând astfel orice legătură reală a propovăduirii lor cu realitatea obiectivă, adică cu ceea ce a fost cu adevărat el în sine însuşi. [38]

P. Althaus, reprezentând teologia luterană din Erlangen, afirmă că o expunere a hristologiei nu poate să înceapă prin a deduce divinitatea eternă a lui Hristos din dogma Trinităţii. Cunoaşterea preexistenţei sale trinitare nu poate precede cunoaşterea religioasă a omului Iisus; ea nu poate fi decât ulterioară acesteia şi se poate întemeia numai pe ea. Cunoaşterea divinităţii lui Iisus Hristos nu poate fi obţinută decât existenţial, adică numai ca urmare a experierii lui în credinţă. Enunţurile ontologice privind raporturile eterne ale Fiului cu Tatăl sau ale naturii sale umane cu divinitatea sa sunt, după Althaus, imposibile. Hristologia nu poate da mărturie decât despre misterul lui Hristos; sensul în care trebuie să-l înţelegem nu-l oferă enunţurile dogmatice, ci opera sa istorică.[39]

Această tendinţă de a înţelege semnificaţia evenimentului Hristos şi a operei sale de mântuire exclusiv prin prisma subiectivităţii umane istorice este pusă în evidenţă foarte bine la un teolog mai recent, cum este J. Moltmann, care spune următoarele: „Punctul de referinţă al hristologiei şi soteriologiei moderne este fiinţa umană divizată în ea însăşi, o fiinţă sinistră şi pentru sine însăşi, dar şi pentru aproapele său. Mântuirea, de care vorbeşte hristologia modernă, este localozată în ‚inima umană’. Expresia, pe care lumea o foloseşte aici, este ‚existenţa’, prin care se înţelege relaţia persoanei cu sine însăşi, subiectivitatea sa, sufletul său, autotranscendenţa interioară. Hristologia modernă este soteriologic legată de această experienţă existenţială a individului însuşi, dar nu de condiţiile exterioare ale societăţii pe care le evocă aceste experienţe şi crize. Din această cauză poate fi calificată ca o mântuire *idealistică.* Această reducţie a mântuirii la tărâmul interior al

inimiiîşi găseşte echivalentul sociologic în privatizarea religiei, *anume că religia este o problemă privată.* O teologie, care, însă, împreună cu hristologia, merge mână în mână cu experienţa modernă a subiectivităţii şi exprimă conţinutul doctrinei creştine a mântuirii doar în măsura în care este legată de subiectul individual al experienţei, nu mai este doritoare şi nici capabilă să pună în discuţie condiţiile sociale şi limitările politice ce ţin de existenţa subiectivităţii." [40]

NOTE

[1] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.435
[2] J. Paquier, *Luther*, D.T.C., vol.IX A, col.1188
[3] R. Friedenthal, *Luther – Sein Leben und seine Zeit*, Munchen, 1967, p.33; la A. Bidian, *Revelaţia divină…*, Mitropolia Ardealului, 1970, 1-3, p.14, n.17
[4] G. Rouch, *Gabriel Biel*, D. T. C., vol. II A, col.821
[5] D. T. C., vol. IX A, col.1185
[6] D. T. C., vol. XIII B, col.1952
[7] D. T. C., vol. XIII B, col.1952
[8] *Teologia Dogmatică şi Simbolică, Bucureşti*, vol.2, p.649
[9] *Teologia Dogmatică şi Simbolică, Bucureşti*, vol.2, p.649
[10] D. T. C., vol. XIII B, col.1952
[11] D. T. C., vol. XIII B, col.2054
[12] D. T. C., vol. IX A, col.1234
[13] D. T. C., vol. IX A, col.1233
[14] D. T. C., vol. IX A, col.1236
[15] T. George, *Teologia Reformatorilor*, Oradea, 1998, p.70-71
[16] T. George, *op. cit.*, p.71, n.27
[17] T. George, *op. cit.*, p.71, n.25
[18] D. T. C., vol. II B, col.1410, n.5
[19] D. T. C., vol. II B, col.1410,1409
[20] D. T. C., vol. II B, col.1410-1411
[21] D. T. C., vol. II B, col.1411-1412
[22] D. T. C., vol. II B, col.1411
[23] K. Randell, *Jean Calvin şi Reforma târzie*, ed. ALL, Bucureşti, 1996, p.52
[24] T. George, *op. cit.*, p.254, n.100
[25] T. George, *op. cit.*, p.254, n.100
[26] T. George, *op. cit.*, p.254, n.100
[27] D. T. C., vol. XIII A, col.856-858
[28] D. T. C., vol. XIII A, col.858-859
[29] D. T. C., vol. XIV A, col.1501-1502
[30] D. T. C., vol. XIII A, col.860-861
[31] D. T. C., vol. XIII A, col.861-862
[32] D. T. C., vol. XIII A, col.862
[33] *Bilan…*, vol.2, p.320
[34] *Bilan…*, vol.2, p.314
[35] *Bilan…*, vol.2, p.314-315
[36] *Bilan…*, vol.2, p.315
[37] *Bilan…*, vol.2, p.315-316
[38] *Bilan…*, vol.2, p.316-317
[39] *Bilan…*, vol.2, p.317-318
[40] J. Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, SCM Press, London 1993, p.63; la D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Bucureşti 1996, p.24, n.5

# PNEVMATOLOGIA

# CAPITOLUL ÎNTÂI
# ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ

## Condiţia subiectivă a mântuirii – Învăţătura ortodoxă despre contribuţia omului la propria mântuire în raport cu învăţătura protestantă

Răsăritul ortodox s-a văzut confruntat cu necesitatea de a preciza condiţiile subiective ale mântuirii cu mult înaintea Occidentului şi a crizei provocată de Reforma protestantă. Hristologia monofizită, ca un fel de echivalent pentru vremurile patristice a ceea ce mai târziu s-a numit dogma mântuirii obiective, şi-a avut un corelativ, ca teorie despre mântuirea subiectivă, în antropologia origenistă şi-n mistica evagriană. Pe acest fir de gândire se considera că omul are o constituţie tripartită: trup, suflet şi minte sau nous. Mintea sau nous-ul reprezenta în spiritualitatea evagriană acea parte divină din fiecare om îngropată prin căderea în păcatul originar în psihic şi mai ales în materie. Într-o astfel de viziune mântuirea devine un proces de dematerializare progresivă şi de eliberare, în final, chiar şi de orice urmă de imaginaţie, de activitate psihică. Această viziune a fost în cele din urmă condamnată la Sinodul al V-lea ecumenic pentru caracterul ei eretic. „….Terminologia origenistă şi evagriană a fost nesatisfăcătoare, deoarece conceptul de nous (minte) era legat de mitul preexistenţei veşnice, de păcatul originar şi de restaurarea fără trup”. [1]

În gândirea origeniştilor evagrieni Hristos însuşi nu era altceva decât un spirit, un nous care n-a căzut în păcatul originar, care nu este ţinut în nici un fel de lanţurile materiei. Pe acest fond idealul ascetico-mistic al unora a devenit acela al dematerializării, al revenirii la condiţia de dinaintea căderii şi a deveni asemenea lui Hristos, adică eliberat de orice legătură trupească sau psihică: este cazul aşa-numiţilor călugări isohrişti de sub conducerea stareţului Nonus de la mânăstirea Sfântul Sava din Palestina secolului al VI-lea. Pentru această spiritualitate de inspiraţie evagriană, experienţa mistică a harului lui Dumnezeu nu însemna altceva decât o detaşare progresivă a nous-ului de legăturile sale trupeşti şi psihice. „În opera lui Evagrie, precizează Meyendorff, detaşarea de ‚patimi' este o realizare negativă, prin care trebuie să se dobândească o golire totală de orice senzaţie a sufletului sau a trupului, pentru ca mintea să-şi dea seama de firea sa divină şi să-şi recapete unirea fiinţială cu Dumnezeu, prin cunoaştere. Acest concept implică, evident, o antropologie origenistă în care orice legătura a ‚minţii' fie cu un ‚suflet', fie cu un ‚trup', constituie o urmare a căderii. În consecinţă, la Evagrie adevărata detaşare este şi o detaşare de virtuţi; şi chiar dragostea lucrătoare este înlocuită de cunoaştere". [2]

Această detaşare până şi de virtuţi, consecinţă a ideii că mântuirea subiectivă constă în esenţă în dematerializarea progresivă a nous-ului, a minţii, însemna, de fapt, o negare a necesităţii faptelor bune şi a oricărui efort uman de purificare a sufletului şi trupului de patimi. Era viziunea unei mântuiri în afară de trup, în afară de materie şi mai presus de virtuţi chiar. Pentru Evagrie omul era o inteligenţă închisă în materie. Cauza acestei concepţii la Evagrie, explică Meyendorff, era neoplatonismul său origenist. „Concepţia neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului (nous) uman, l-a făcut să conceapă asceza monahilor nu ca pe o mărturie adusă de ‚însăşi materia' despre prezenţa în noi a Împărăţiei lui Dumnezeu, ci ca pe o desfacere de trup a minţii, care, în rugăciune, se deda cu totul ‚activităţii ei fireşti'…. Astfel, Evagrie a putut să redacteze tratatul său Despre Rugăciune folosind doar câteva aluzii la Scrierile Sfinte. Dar fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat !" [3]

Evagrie nu găsea un loc în spiritualitatea sa nu numai trupului, dar nici întrupării Cuvântului. Este şi motivul pentru care, la Sinodul al V-lea Ecumenic (553), în plină luptă împotriva monofizismului şi nestorianismului, Evagrie este condamnat alături de Origen. Curând spiritualitatea patristică va corecta această linie de gândire ilustrată de Evagrie, punând în lumină rolul materiei, al trupului, al faptelor şi virtuţilor, şi în general al strădaniei omeneşti în efortul apropierii de Dumnezeu prin experienţa harului. Cea mai elocventă contribuţie în această direcţie au avut-o aşa-numitele apoftegme, rostiri pline de înţelepciune ale părinţilor pustiei adunate în Pateric alături de o seamă de întâmplări din viaţa acestora ilustrând şi practic efortul lor pentru a dobândi

virtuţile. „Nu trupul trebuie omorât, spun aceştia, ci patimile lui". Este axioma fundamentală a părinţilor pustiei.

Macarie Egipteanul întăreşte această viziune prin celebrele sale Omilii Duhovniceşti. Pentru el sfinţii anticipează încă din viaţa aceasta, încă în trup fiind, strălucirea vieţii viitoare. În ei Împărăţia lui Dumnezeu pătrunde în lumea aceasta pentru a o elibera de mrejele Satanei şi pentru a face să strălucească aici, prin anticipaţie, lumina vremurilor care vor veni. [4] „Slava pe care sfinţii o poartă de pe acum în sufletele lor va acoperi, spune Macarie, va îmbrăca şi va înălţa la ceruri trupurile goale (în ziua Învierii). Trupurile şi sufletele noastre se vor odihni, deci, în veşnicie cu Domnul în Împărăţia cerurilor. Dumnezeu făcându-l pe Adam, nu i-a dat aripi trupeşti, precum păsărilor, ci, dintru început, i-a dat aripile Duhului Sfânt – acelea pe care doreşte să i le dea prin Înviere – în aşa fel încât ele să-l înalţe şi să-l poarte acolo unde Duhul Sfânt doreşte ca el să se afle. Sufletele sfinte primesc de pe acum astfel de aripi, atunci când ele se înalţă, prin duh, spre cugetările cereşti. Cu adevărat creştinii au o lume aparte: ei au o masă a lor, îmbrăcămintea lor, o bucurie, o comuniune, un fel de a gândi deosebite. Iată de ce ei sunt cei mai puternici dintre toţi oamenii. Forţa lor ei o primesc înlăuntrul sufletului lor, prin Duhul Sfânt. Iată de ce, la Înviere, trupurile lor vor primi şi ele bunurile veşnice ale Duhului şi se vor uni cu sufletele lor, care încă de pe acum trăiesc experienţa slavei lui Dumnezeu." [5]

Diadoh al Foticeii din Epir (secolul al V-lea), participant la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), urmând lui Macarie şi spiritului omiliilor acestuia, respinge viziunea evagriană despre o rugăciune numai a minţii, fără nici o implicare a sufletului sau a trupului, în favoarea conceptului mai cuprinzător şi mai realist despre o rugăciune a inimii. Departe de a înlătura până la eliminare orice contribuţie umană, ca la Evagrie, harul venit în om prin botez este menit să stimuleze, să implice întreaga constituţie psiho-fizică din fiecare om în efortul suprem către curăţirea de patimi. Mai mult, rugăciunea nu mai este doar efortul unei minţi ieşite tot mai mult din închisoarea trupului şi a sufletului omenesc, fără ajutorul Cuvântului întrupat, ci, de data acesta, este în mod clar vorba despre rugăciunea inimii, despre acel efort în care, alături de harul Duhului, este implicat şi sufletul şi trupul. „Harul, spune Diadoh, îşi ascunde prezenţa sa în cei botezaţi, aşteptând iniţiativa sufletului. Dar când întreg omul se întoarce către Domnul, atunci harul dezvăluie inimii prezenţa sa printr-o trăire de negrăit…Iar dacă omul îşi începe înaintarea ţinând poruncile şi invocându-l neîncetat pe Domnul Iisus, atunci focul harului sfânt pătrunde chiar simţurile exterioare ale inimii…" [6]

Prin mari părinţi ca Macarie şi Diadoh, rugăciunea evagriană doar a minţii tot mai spiritualizate până la dematerializare devine în mod precis rugăciune a lui Iisus, Iisus fiind atât simbolul venirii reale a lui Dumnezeu în trupul nostru omenesc, cât şi principiul antrenării de către har a întregii noastre fiinţe pe calea spiritualizării. Corectivul adus de părinţii pustiei spiritualismului evagrian constă în ideea că adevărata spiritualizare nu este o dematerializare progresivă a nous-ului, ci o curăţire de patimi a întregii noastre fiinţe prin antrenarea tuturor elementelor din care suntem făcuţi.

Ioan Scărarul (sec. al VII-lea), vestitul stareţ al mânăstirii de la Muntele Sinai şi autor al celebrei Scări a raiului, continuă linia gândirii lui Macarie şi a lui Diadoh concentrând rugăciunea în jurul numelui lui Iisus şi prezentând efortul spiritual ca o angajare pe calea îndumnezeirii a omului întreg, iar nu numai a minţii. „Isihia (liniştirea sufletului şi a trupului pentru a putea începe urcuşul mistic, n.n.) este o neîntreruptă adorare şi slujire faţă de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaş trupesc…" Isihast este cel ce zice: „Eu dorm, dar inima mea este trează". „Fie ca aducerea aminte de Iisus să se unească cu respiraţia ta; atunci vei înţelege folosul isihiei." [7]

La Sfântul Maxim Mărturisitorul (sec. al VII-lea) lucrurile sunt şi mai clare. Dacă la Evagrie detaşarea de trup şi chiar de suflet a minţii, a nous-ului, implica o curăţire nu numai de patimile trupeşti şi sufleteşti, ci o eliberare de orice pasiune a sufletului, chiar şi de aceea a dragostei în favoarea cunoaşterii, la Maxim efortul purificator înseamnă o curăţire a fiinţei noastre de orice egoism material sau spiritual pentru a pune în evidenţă dragostea ca virtute supremă şi singurul semn al asemănării noastre cu Dumnezeu. Pe acest fond de gândire, îndumnezeirea nu mai apare ca acel proces care tinde să anuleze în cele din urmă umanitatea cuiva într-un efort de absorbire a fiinţei umane în fiinţa lui Dumnezeu, ci ca un proces în care fiinţa omului devine mai autentic

umană. Ascultarea de Dumnezeu, departe de a anula libertatea umană, o intensifică, făcând-o să se manifeste tot mai autentic, tot mai apropiat de modelul ei suprem care este libertatea lui Dumnezeu însuşi. [8]

Încununarea acestei linii de gândire patristică o aflăm la Sfântul Simeon Noul Teolog. Pentru el chipul etern al Dumnezeirii, slava harului care înconjoară Dumnezeirea din veşnicie poate fi văzută încă din viaţa aceasta, încă în trup fiind. El afirmă în cu hotărâre acest lucru descriindu-şi propria experienţă duhovnicească într-un fragment mai lung din Discursul 91 : „Tu mai scos din mlaştina cea urât mirositoare şi, când am atins pământul, Tu m-ai dat în grija slujitorului Tău, a discipolului tău (Simeon cel Pios, părintele spiritual al lui Simeon Noul Teolog), dându-i poruncă să mă spele de toată murdăria. El m-a luat de mână şi m-a condus, ca pe un orb, la izvor, adică la Sfintele Scripturi şi la dumnezeieştile porunci… Într-o zi, pe când alergam să mă scufund în baia zilnică (a rugăciunii, n.n.), pe drum m-ai întâlnit, Tu care odinioară m-ai scos din mizerie. Atunci, pentru prima oară, a strălucit în faţa ochilor mei slabi lumina imaculată a Feţei Tale dumnezeieşti… Din ziua aceea Tu ai revenit mai des; de fiecare dată, pe când mă găseam la izvor, Tu-mi luai capul si-l scufundai în unde, lăsându-mă să văd strălucirea luminii Tale, dar imediat dispăreai, făcându-Te nevăzut, fără să mă faci să înţeleg cine eşti tu…”

„În cele din urmă Tu ai binevoit să-mi dezvălui augusta taină: într-o zi, pe când neobosit m-ai scufundat o dată şi înc-o dată, după cât mi se pare în apa purificatoare, am văzut licăriri de fulger care mă-nconjurau. Am văzut raza Feţei Tale amestecându-se în ape şi, simţindu-mă spălat de undele acestea strălucitoare, am ieşit din mine însumi şi am fost încântat până la extaz… Un timp am trăit astfel. Apoi, prin harul Tău, mi-a fost dat să contemplu o altă taină şi mai mare. Am văzut că, legându-mă de Tine, Tu Te înălţai la ceruri, dar nu ştiu dacă şi eu am fost luat cu trupul meu sau fără el; Tu singur ştii, Tu care m-ai făcut. (…)Revenit în mine însumi, eram în lacrimi, trist, cuprins de starea de frustrare la care m-am văzut supus. Puţin după ce am revenit în mine, Tu ai binevoit să mă înalţi acolo sus, în cerul deschis, Faţă a Ta, asemenea soarelui fără înfăţişare şi fără chip. Dar încă nu mi-ai descoperit cine eşti Tu. Şi cum aş fi putut s-o aflu fără ca Tu să mi-o fi spus, când, deodată, Te-ai ascuns privirii mele slabe ? …Şi plângând fără încetare, am pornit în căutarea Ta, Necunoscutule. Zdrobit de tristeţe şi de mâhnire, am uitat complet şi lumea şi ceea ce este în lume, fără să păstrez în firea mea ceva din tot ceea ce cădea sub simţurile noastre.”

„Atunci ai apărut Tu, Tu cel nevăzut, cel nepătruns, cel neapropiat. Simţeam că Tu curăţai mintea mea, că Tu deschideai ochii sufletului meu, că Tu îmi dădeai voie să contemplu deplin slava Ta, şi că Tu însuţi Te ridicai în lumină…. Mi se pare, o, Doamne, că Tu cel neclintit, Tu Te puneai în mişcare; Tu cel neschimbător, Tu Te schimbai; Tu cel fără chip, Tu luai chip…Tu străluceai dincolo de măsură şi îmi păreai că apari cu totul în toate, mie care (acum) vedeam desluşit. Am îndrăznit atunci să Te întreb, spunând: Cine eşti Tu, o, Doamne ? Pentru prima oară Tu te-ai milostivit de mine, un biet păcătos, şi m-ai lăsat să aud dulceaţa vocii Tale; Tu îmi vorbeai cu atâta blândeţe, încât fremătam şi mă minunam, întrebându-mă cum şi de ce fusesem eu dăruit cu bunătăţile Tale. Tu mi-ai zis: ‚Eu sunt Dumnezeul care s-a făcut om din dragoste pentru tine. Pentru că M-ai dorit şi M-ai căutat din tot sufletul, de acum tu vei fi fratele Meu, prietenul Meu, împreună-moştenitorul slavei Mele….’ Tu ai zis şi ai tăcut. Apoi, încetişor, Te-ai depărtat de mine, o, Stăpâne desfătător şi blând, o, Domnul meu Iisus Hristos !” [9]

Faptul că Sfântul Simeon declară că nu ştie dacă a fost sau nu în trup în timpul acestei experienţe extraordinare nu trebuie să deruteze pe cel ce-l citeşte, căci modelul pe care el îl foloseşte aici este, în mod evident, Sfântul Pavel, care, şi el, descriindu-şi urcuşul său mistic „până la al treilea cer”, mărturiseşte că nu ştie dacă acest lucru s-a petrecut „în trup sau în afară de trup”. Important este că aceste experienţe au avut loc în viaţă fiind ei doi, deci „în trup”. De altfel, însuşi Simeon mărturiseşte fără echivoc asupra necesităţii experierii harului dumnezeiesc încă din această viaţă: „Vă rog, se adresa el monahilor din obştea pe care o conducea, să încercăm în viaţa aceasta să-l vedem şi să-l contemplăm pe (Dumnezeu, n.n.). Căci dacă suntem găsiţi vrednici să-l vedem prin simţire, nu vom vedea moartea; moartea nu va mai avea stăpânire asupra noastră (Romani VI,9).” [10] „Prin Duhul Sfânt, mai scrie el, se produce învierea noastră a tuturor. Şi nu vorbesc doar de învierea finală a trupului… (Hristos), prin Duhul Său cel sfânt, ne dă chiar acum Împărăţia Cerurilor.” [11]

Nădejdea de a vedea încă din această viaţă slava lui Dumnezeu a devenit în Răsăritul ortodox nu doar idealul monahilor, ci al întregii societăţi bizantine. Laici de toate categoriile au început să practice isihia sau rugăciunea inimii pe fondul unui efort tot mai intens de purificare a patimilor şi de practicare a virtuţilor. Pe acest fond spovedania, credinţa şi faptele bune, concentrarea în rugăciune, au fost considerate din totdeauna ca esenţiale procesului de purificare a omului pentru ajunge, cu voia lui Dumnezeu, la vederea slavei necreate.

Această atmosferă în care implicarea întregii constituţii psihofizice a omului în procesul mântuirii, al îndumnezeirii, al transfigurării naturii umane sub puterea harului dumnezeiesc după modelul schimbării la faţă a lui Hristos de pe Muntele Tabor, a dominat netulburată spiritualitatea ortodoxă până în secolul al XVI-lea când, sub patriarhul Ieremia al II-lea, are loc primul contact cu lumea şi gândirea protestantă. Corespondenţa care se înfiripă cu această ocazie pune în evidenţă, printre altele, imensa diferenţă dintre ortodoxie şi teologia reformatorilor cu privire la esenţa mântuirii subiective. Învăţăturii protestante despre mântuirea numai prin credinţă, nu şi prin fapte, îi contravenea întreaga tradiţie răsăriteană a implicării omului întreg, trup şi suflet, în colaborarea cu harul dumnezeiesc. Patriarhul Ieremia al II-lea respinge energic, mai ales în a doua sa scrisoare către teologii protestanţi, ideea mântuirii sola fide.[12] Respingerea acestui principiu protestant de către răsăriteni se intensifică apoi cu ocazia crizei provocate de celebra mărturisire de credinţă filoprotestantă a patriarhului Chiril Lucaris. Toate mărturisirile de credinţă care vor apare în Răsărit, vor respinge, între altele, această învăţătură, stabilind dogma mântuirii subiective ca unul din punctele de mare controversă dintre ortodocşi şi protestanţi.

Pentru gândirea patristică păcatul, chiar cel strămoşesc, nu este un păcat al naturii. Suntem păcătoşi nu pentru că am moştenit de la Adam o natură păcătoasă, ci suntem păcătoşi pentru că natura pe care am moştenit-o, coruptă de patimi, adică de o dorinţă naturală spre o satisfacere exagerată a nevoilor ei fundamentale, corupe fiecare om care o moşteneşte. Descendenţii lui Adam nu sunt păcătoşi pentru că ar fi moştenit astfel vina lui Adam sau pentru că ar fi păcătuit cu toţii în Adam, ci pentru că fiecare se lasă ademenit într-un fel sau altul de pornirile spre patimă spre care-l împinge propria natură bolnavă. Teodor de Mopsuestia spunea că, „devenind muritori, noi am dobândit o mai mare poftă pentru păcat". Necesitatea satisfacerii trebuinţelor trupului – hrană, băutură şi alte trebuinţe trupeşti – este absentă la fiinţele nemuritoare, dar la cei muritori ea duce la „patimi", deoarece acestea constituie mijloace inevitabile de supravieţuire temporară. [13]

După Sfântul Maxim Mărturisitorul păcatul este întotdeauna un act al persoanei, iar nu un act al firii; un act al voinţei personale sau gnomice, iar nu al voinţei naturale. [14] Patriarhul Fotie (sec. al IX-lea) mergea până într-acolo încât declara credinţa într-un „păcat al firii" drept o erezie. [15] Aceasta înseamnă că păcatul fiecărui om est doar unul personal, iar nu unul moştenit. Omul începe să păcătuiască din clipa în care pactizează conştient cu poftele naturii bolnave pe care am moştenit-o din Adam cu toţii. Din acel moment, omul devine păcătos exclusiv datorită propriei decizii. De aceea spovedania ca iertare a păcatelor intervine abia la vârsta când omul începe să devină conştient de posibilităţile sale de a alege. Din punctul de vedere ortodox omul căzut nu şi-a pierdut cu totul capacitatea de a se împotrivi păcatului. Voinţa sa gnomică sau personală este o prezenţă reală chiar după cădere. Poftele au devenit însă în omul căzut atât de tiranice încât el nu le mai poate face faţă fără ajutorul harului lui Dumnezeu.

Învăţătura ortodoxă nu vede în harul lui Dumnezeu o realitate aflată în contradicţie flagrantă cu natura umană căzută, aşa cum o văd protestanţii. Colaborarea cu harul, departe de a ignora natura căzută, are ca efect intensificarea chipului lui Dumnezeu în om, chip pe care omul nu-l pierde cu totul nici în păcatul cel mai adânc. Dogmatica ortodoxă obişnuieşte să descrie această colaborare a omului cu Dumnezeu în vederea mântuirii sale prin termenul de synergie. Termenul nu trebuie să sugereze însă o relaţie între doi termeni cu totul distincţi, reciproc exteriori chiar. În realitate, cu cât experienţa harului este mai intensă, cu prezenţa lui Dumnezeu în omul căzut este mai accentuată, cu atât acesta, omul căzut, devine mai uman, mai el însuşi, mai personal chiar. Numai o antropologie teocentrică poate pune cu adevărat în valoare natura umană în toată specificitatea ei, căci omul nu este cu adevărat om decât atâta timp cât se defineşte pe el însuşi ca fiind după chipul lui Dumnezeu. Diminuarea prezenţei lui Dumnezeu în om, renunţarea omului de a se mai înţelege pe el însuşi prin

prisma modelului său divin echivalează cu o cădere tot mai accentuată din demnitatea, din calitatea sa de om; în absenţa harului omul îşi pierde tot mai mult din specificul său uman.

În viziunea ortodoxă, deci, faptele bune nu sunt altceva decât acte ale voinţei gnomice, personale, prin care omul începe să iasă treptat de sub tirania poftelor iraţionale, aducătoare de moarte. Angajându-se pe calea îndumnezeirii, omul nu mai este în acelaşi timp şi drept şi păcătos, cum învaţă protestanţii care nu cred în transformarea reală a naturii umane căzute. Urcuşul omului spre Dumnezeu înseamnă, de fapt, o angajare a întregii sale fiinţe pe acest drum, a sufletului prin credinţa fără şovăire în adevărul făgăduinţelor divine, dar şi a trupului prin faptele bune care-l scot din amorţeala produsă de păcat.

## Condiţia obiectivă a mântuirii - Învăţătura ortodoxă despre natura harului în raport cu cea romano-catolică.

Esenţa doctrinei catolice despre mântuirea subiectivă constă în ideea că omul se mântuieşte prin ceea ce posedă. Graţia este definită ca un accident supranatural ataşat naturii noastre, dar de esenţă creată. Aceasta înseamnă că mântuirea are loc în baza unei puteri pe care omul o posedă ca fiind a sa, chiar dacă ea i-a fost acordată în dar. Fără îndoială, graţia este un dar pe care Dumnezeu îl acordă omului fără vreun merit din partea acestuia. În felul acesta teologia catolică a harului se distanţează hotărât de pelagianism. Odată acordat, harul devine însă în viziunea catolică un fel de proprietate a omului de aşa natură, încât faptele pe care acesta le săvârşeşte cu ajutorul lui devin în mod cert merite înaintea lui Dumnezeu. Se aplică, astfel, principiul că are drept la răsplată în baza unui merit numai cel ce oferă ceva din ceea ce are, din ceea ce-i este propriu şi pe care nu-l datorează deja cuiva, *ex propriis et alias indebitis*.

Prin caracterul ei creat, graţia devine, într-adevăr, o proprietate umană şi bază a meritelor noastre înaintea lui Dumnezeu. Reamintesc cuvintele lui Bartmann: „Această fericire (este vorba de fericirea veşnică, n.n.) trebuie să fie meritată prin viaţa noastră creştină virtuoasă şi deja posedată în germenul ei (s.n.).”[16] Acest germen este, desigur, graţia ca bază a faptelor meritoase, dar nu graţia în sine, fără nici un alt corectiv, ci graţia întrucât este deja posedată ca a sa proprie şi nedatorată de cel ce aspiră la merite. În viziunea catolică mântuirea se poate obţine numai pentru că omul poate oferi, în sfârşit, lui Dumnezeu ceva din ceea ce este al său şi nedatorat: fapte săvârşite în baza unei puteri, a unei forţe vitale – cum zice Bartmann – nedatorată, care este graţia primită în dar de la Dumnezeu.

Ideea este, deci, că Dumnezeu îi oferă omului ceva ca să fie numai al lui, al omului, şi astfel să poată şi el oferi ceva ca al său şi astfel să aibă meritele necesare primirii mântuirii. Potrivit acestei viziuni, omul primeşte graţia în dar, gratis; mântuirea o primeşte însă numai dacă o merită. Problema cea mare în legătură cu această teorie este aceea că bunurile cu care omul este recompensat ca urmare a faptului că le merită sunt de aceeaşi natură cu meritele. Răsplata este de aceeaşi natură cu ele tocmai pentru că este meritată; ea este de aceeaşi demnitate, *de condigno,* cu ele. Dacă n-ar fi aşa, atunci mântuirea n-ar mai fi acordată în baza meritelor, ci gratuit şi ea, cum învaţă protestanţii. Consecinţa este că această răsplată este şi ea de natură creată ca şi faptele care o cer, dar mai ales ca şi graţia care, cum se exprimă Bartmann, o posedă deja în germenul ei. Viaţa veşnică, fericirea veşnică şi tot ceea ce înseamnă mântuire sunt, în viziunea teologiei catolice, de natură creată ! Chiar mişcându-se în orizontul mântuirii, omul trăieşte în limitele statutului său de creatură, încât te întrebi de ce n-a fost creat de la început ca veşnic prin propria sa natură pură.

Dar consecinţa cea mai nefastă a acestui mod de a înţelege natura mântuirii subiective este aceea a relaţiei omului cu Dumnezeu însuşi. Cum am văzut, teologia catolică defineşte graţia ca participare la natura divină ! Această definiţie vrea să acopere expresia noutestamentară din II Petru I,4 şi altele cu acelaşi sens. În limbajul catolic această expresie devine însă un eufemism; graţia în baza căreia omul poate lucra la propria mântuire este creată, meritele pe care le câştigă omul înaintea lui Dumnezeu în baza aceleiaşi graţii sunt şi ele tot de esenţă creată, chiar dacă teologia catolică le numeşte merite supranaturale, în fine, răsplata însăşi este de natură creată. Toate acestea n-au nici o legătură cu sensul adevărat al afirmaţiei Sfântului Petru că suntem „părtaşi ai naturii

dumnezeieşti". Omul se mântuieşte prin ceea ce posedă el însuşi, chiar dacă acest lucru i-a fost dăruit de Dumnezeu. În aceste condiţii omul, chiar în orizontul lucrurilor supranaturale, devine autonom în raport cu Dumnezeu. Dotat cu darul graţiei care-l ajută să câştige meritele necesare, omul nu are nevoie de o relaţie activă, neîncetată cu Dumnezeu însuşi, devreme ce posedă în el însuşi în potenţă puterile care-l vor ajuta să câştige fericirea veşnică, ea însăşi de esenţă creată.

Motivul pentru care teologia răsăriteană, ortodoxă, refuză, aşadar, teoria catolică a meritelor ca bază a mântuirii subiective este consecinţa inacceptabilă la care conduce şi anime aceea a autonomiei omului faţă de Dumnezeu, chiar în ordinea supranaturală a graţiei. În rezumat, ideea catolică este aceea că ne mântuim prin ceea ce avem în noi înşine, nedatorat lui Dumnezeu; am spus în noi înşine, iar nu prin noi înşine, căci graţia este primită gratuit de la Dumnezeu, dar, odată oferită, ea devine proprietatea omului care o posedă. Astfel, mântuirea în viziunea teologiei catolice nu se obţine prin deschiderea şi intensificarea unei relaţii permanente cu Dumnezeu cel necreat, ci prin activarea unei potenţialităţi supranaturale cu care este dată omului în posesie şi spre folosinţă proprie; am numit astfel graţia supranaturală. În aceste condiţii, aşa cum graţia, ca supranatură, este supaadăugată în raport cu natura umană pură, tot astfel şi Dumnezeu devine supraadăugat în raport cu supranatura. Şi aşa cum natura pură apare ca indiferentă faţă de graţia supranaturală, din moment ce este completă în ea însăşi în naturalitatea ei, tot astfel şi omul supranatural, omul care şi-a recăpătat graţia supraadăugată, supranaturală, va deveni indiferent faţă de natura divină propriu-zisă, faţă de Dumnezeirea cea necreată, din acelaşi motiv: pentru că şi supranatura, în supranaturalitatea ei, este completă şi nu are nevoie de ceva din afara ei. Aşa cum omul natural este indiferent faţă de graţia supranaturală, tot astfel şi omul supranatural va deveni indiferent faţă de natura divină necreată. Omul se mântuieşte prin ceea ce este el în sine, iar nu prin relaţia sa activă cu Dumnezeirea necreată.

Aceste consideraţii teoretice se traduc în multiplele planuri ale vieţii spirituale sub forma naturii umane neafectate de graţie nici în naturalitatea şi nici în supranaturalitatea ei. Chiar dacă teologia catolică vorbeşte despre o natură umană căzută, aceasta nu se deosebeşte prea mult de aşa-numita natură pură paradisiacă. În al doilea rând, supranatura sfinţilor nu pare nici ea în nici un fel afectată de graţie, de relaţia cu Dumnezeu în esenţa ei intimă; sfinţii sunt redaţi în artele plastice cu aceleaşi caracteristici somatice care caracterizează natura umană obişnuită. Naturalismul artei religioase renascentiste este poate mărturia cea mai elocventă a faptului că relaţia cu Dumnezeu nu afectează în nici un fel din punct de vedere ontologic natura umană, aceasta având aceleaşi coordonate tridimensionale, aceeaşi expresie de robusteţe şi de sănătate fizică pe care o întâlnim în arta sculpturală şi în pictura antică. În arta religioasă catolică suntem departe de natura transfigurată a sfinţilor bizantini, de formele acestora tot mai transparente faţă de har, faţă de lumina necreată care iradiază din ei. Pe cât pare de neafectat de graţie omul natural, pe atât pare neafectat omul supranatural de aşa-numita sa „participare la natura divină" pe care o afirmă teologia catolică.

Pentru a evita această consecinţă, teologia ortodoxă a afirmat caracterul necreat al harului semnificând prin aceasta că mântuirea subiectivă este un proces fără sfârşit care se bazează pe deschiderea şi intensificarea unei relaţii directe a omului cu Dumnezeirea însăşi, mai exact cu energiile divine necreate. Mântuirea nu mai este o acumulare de merite înaintea lui Dumnezeu, ci efectul unei relaţii nesfârşite cu Dumnezeirea cea tripersonală însăşi. Expresia Sfântului Petru din cea de a doua sa epistolă presupune exact această relaţie umană cu o realitate mai presus de firea cea creată şi cu consecinţe pe măsură: anume „marile şi preţioasele făgăduinţe" de a deveni „părtaşi dumnezeieştii firi" şi a scăpa astfel de „stricăciunea poftei celei din lume". Precizarea conţinutului acestei expresii din epistola Sfântului Petru a început încă din secolul al IV-lea, dar dezvoltarea unei adevărate teologii a mântuirii ca participare a omului la natura divină propriu-zisă a avut loc abia în secolul al XIV-lea în cursul disputei palamite.

Ideea mântuirii nu printr-o graţie posedată de om ca pe ceva propriu şi nedatorat, ci printr-o relaţie activă tot mai intensă cu o realitate din afara naturii umane create, adică cu Duhul lui Dumnezeu, apare foarte evident într-un text din Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Duhul Sfânt, zice el, nu e absent din nici o făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de raţiune. El o susţine în existenţă pe fiecare, întrucât Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu se află prin puterea providenţiatoare în toate. Şi el mişcă raţiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoştinţa faptelor săvârşite greşit, împotriva rânduielii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel ce are voinţa dispusă

spre primirea gândurilor drepte ale firii. Căci se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulţi care duc o viaţă de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toţi este Duhul Sfânt."

„Într-un chip deosebit însă şi în alt înţeles se află în toţi aceia care trăiau sub Lege. În ei susţinea Legea şi le vestea tainele viitoare, trezind în ei conştiinţa călcării poruncilor şi ştiinţa despre desăvârşirea viitoare în Hristos. De aceea aflăm şi dintre aceştia mulţi care, părăsind slujirea veche şi închisă în umbre, s-au mutat cu bucurie spre cea nouă şi tainică. Dar pe lângă modurile amintite mai sus, se mai află în alt chip în toţi aceia care au moştenit prin credinţă numele cu adevărat dumnezeiesc şi îndumnezeitor al lui Hristos. În aceştia se află nu numai ca cel care-i susţine şi le mişcă prin providenţă raţiunea naturală, apoi ca cel care le descoperă călcarea poruncilor şi păzirea lor şi le vesteşte desăvârşirea viitoare cea întru Hristos, ci şi ca cel care zideşte în ei înfierea cea după har, dăruită prin credinţă. Dar ca dătător de înţelepciune e numai în aceia care şi-au curăţit sufletul şi trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor. Întru aceştia petrece ca întru ai săi prin cunoştinţa simplă şi nematerială ce le-o împărtăşeşte, întipărind în mintea lor preacuratele şi negrăitele înţelesuri care îi ridică la îndumnezeire."

„Aşadar, în chipul cel mai general se află în toţi, întrucât îi susţine si-i providenţiază pe toţi şi mişcă germenii naturali în toţi; într-un chip deosebit se află (apoi) în cei de sub Lege, întrucât le face cunoscută călcarea poruncilor şi le limpezeşte făgăduinţa prevestită a lui Hristos; în sfârşit, pe lângă chipurile amintite, se mai află în alt chip în toţi cei care urmează lui Hristos, ca făcător al înfierii. Ca dătător de înţelepciune, însă, nu este în nici unul din cei amintiţi înainte în chip general, ci numai în cei chibzuiţi, care s-au făcut vrednici de sălăşluirea lui îndumnezeitoare printr-o viaţă după voia lui Dumnezeu"[17]

Prezenţa în om a unei realităţi dumnezeieşti apropriată de către Duhul Sfânt provoacă, aşadar, în om un proces de purificare treptată; barbarii încep să respingă legile sălbatice care-i dominau, cei de sub Lege le face cunoscută mai detaliat voia lui Dumnezeu şi le aprinde speranţa mesianică în suflete, în cei aflaţi deja sub har oferă darul înfierii, iar în cei ce au început deja urcuşul spre desăvârşire iniţiază procesul îndumnezeirii. Această prezenţă în om a unei realităţi cu adevărat dumnezeieşti, necreate, provoacă nu o simplă imitaţie a lui Hristos, cum crede teologia catolică obligată să se limiteze la efectele unei graţii create, ci iniţiază cel mai sublim proces pe care-l va cunoaşte natura umană din toate timpurile şi anume îndumnezeirea, transgresarea limitelor creaturii însăşi. Viaţa proprie unei naturi finite, inevitabil dominată de patimi, este în final înlocuită, sub dogoarea prezenţei Dumnezeirii, de viaţa veşnică, dumnezeiască, viaţă care nu mai este dominată de moarte.

Luând ca model urcuşul dumnezeiesc al lui Melhisedec şi apoi pe cel al Sf. Pavel, Sfântul Maxim descrie acest proces al îndumnezeirii în felul următor: „Melhisedec avea în sine Unicul Cuvânt al lui Dumnezeu cel viu şi lucrător. El a devenit fără de început şi fără de sfârşit, pentru că nu mai purta în sine viaţa vremelnică şi schimbătoare, care are un început şi un sfârşit şi care este zdruncinată de patimi nenumărate, ci numai viaţa dumnezeiască a Cuvântului, care a venit să sălăşluiască în el, viaţa veşnică care nu este mărginită de moarte". [18] Cu privire la experienţa mistică a Sfântului Pavel Maxim este şi mai clar: „Minunatul Pavel nega propria sa existenţă şi nu ştia dacă avea o viaţă a lui proprie: ‚Eu nu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine'(Galateni II,20). Omul, chipul lui Dumnezeu, devine dumnezeu prin îndumnezeire, se bucură deplin de lepădarea de tot ceea ce-i aparţine prin natură… pentru că harul Duhului biruieşte în el şi pentru că singur Dumnezeu, în mod vădit, lucrează în el. Astfel, Dumnezeu şi aceia care sunt vrednici de Dumnezeu, în toate cele, nu au decât una şi aceiaşi lucrare (energie); sau, mai degrabă, această energie comună este numai energia lui Dumnezeu, pentru că el se comunică deplin acelora care sunt în totalitate vrednici de aceasta".[19]

Efectele prezenţei harului dumnezeiesc, al acestei energii sau lucrări a lui Dumnezeu însuşi, nu sunt o simplă actualizare a unei potenţe de natură creată supraadăugate naturii umane de graţie, ci depăşesc cu totul limitele creaturii. „Sfinţii, spune acelaşi Maxim, devin ceva ce nu poate niciodată să aparţină cu adevărat puterii naturale, pentru că natura nu are nici o facultate în stare să perceapă ceea ce depăşeşte natura. Nici un aspect al îndumnezeirii nu este produsul naturii, pentru că natura nu poate să-l înţeleagă pe Dumnezeu Numai harului divin îi este proprie facultatea de a

împărtăşi îndumnezeirea sufletelor în mod analog. Atunci natura străluceşte cu o lumină supranaturală şi se află transportată dincolo de propriile sale limite de un prinos de slavă”.[20]

Teologul prin excelenţă al luminii necreate este Sf. Grigorie Palama. El arată că Duhul Sfânt acordă misticului o putere dumnezeiască, deci necreată, pentru a putea vedea pe Cel Nevăzut. „Pentru că această putere nu are alt mijloc de acţiune , ea despărţindu-se de toate celelalte fiinţe, devine ea însăşi în întregime lumină şi se asimilează cu ceea ce vede: ea se uneşte fără să se amestece, lumină fiind. Dacă se priveşte pe sine, vede lumina; dacă priveşte obiectul viziunii sale, este tot lumină; şi dacă priveşte mijlocul folosit de ea pentru a vedea şi aici tot lumină este. În aceasta constă unirea, ca toate să fie una în aşa fel încât acela să nu poată deosebi nici mijlocul , nici scopul, nici esenţa, ci doar să aibă conştiinţa că este lumină şi să vadă o lumină distinctă de orice creatură”. [21]

În mod categoric, experienţa harului dumnezeiesc are în Răsărit o cu totul altă semnificaţie decât experienţa graţiei create. Această semnificaţie dezvoltată de Părinţii orientali şi precizată teologic de sfântul Grigorie Palama este consacrată în aşa-numitul Tom Aghioritic, celebrul document sinodal semnat de egumenii Muntelui Athos împotriva lui Varlaam de Calabria: „Doctrinele care astăzi constituie o moştenire comună, care sunt cunoscute de toţi şi anunţate deschis, nu erau sub Legea mozaică decât nişte mistere accesibile cu anticipaţie doar în viziunile profeţilor. Pe de altă parte, avuţiile anunţate de sfinţi pentru veacurile viitoare, constituiau tainele societăţii evanghelice, căci Duhul îi face pe sfinţi vrednici pentru primirea unor astfel de viziuni şi ei le văd dinainte ca pe nişte premize. (…)Într-adevăr, unii dintre ei au fost iniţiaţi prin experienţă; toţi aceia care au lăsat la o parte bucuria bunurilor materiale, slava deşartă şi plăcerile păcătoase ale trupului şi au preferat viaţa evanghelică şi care, în plus, şi-au consolidat acest abandon al lumii printr-o supunere faţă de cei ajunşi la vârsta adultă trăind în Hristos; neavând nici o altă grijă în afară de ei înşişi, printr-o stare de veghe aspră şi prin rugăciune curată, înălţaţi până la Dumnezeu printr-o unire mistică şi supraintelectuală cu el, aceştia au fost iniţiaţi în cele ce depăşesc mintea omenească. Alţii au fost iniţiaţi datorită respectului, încrederii şi dragostei ce le-au arătat unor astfel de oameni… acest har îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat, veşnic şi purcede de la Dumnezeu cel fără de sfârşit, cum declară Sfântul Maxim vorbind despre Melhisedec…Aceasta este învăţătura Scrierilor Sfinte; aceasta este tradiţia Sfinţilor Părinţi; aceasta este umila noastră experienţă. Constatând că preacucernicul monah Grigorie Palama, fratele nostru, a scris aceasta pentru apărarea sfinţilor isihaşti, noi declarăm că scrierile sale sunt riguros conforme cu tradiţia sfinţilor…”.[22]

În condiţiile în care harul nu mai este considerat o realitate creată, cum este considerată graţia în teologia catolică, nici efectele pe care acesta le generează în natura misticului nu mai sunt de factură creată, asemenea graţiei; ne mai fiind astfel, aceste efecte care sunt în esenţă eliberarea de patimi, de moarte şi, în final, vederea luminii necreate, nu mai aparţin nici naturii nici supranaturii create, ci sunt expresia exclusivă a intervenţiei dumnezeieşti; aceasta înseamnă însă că ele nu mai sunt merite umane înaintea lui Dumnezeu, fie ele şi supranaturale, ci sunt daruri necreate, daruri ce nu mai aparţin în nici un fel firii create. Primirea acestor daruri dumnezeieşti nu mai provoacă în Răsărit acea încredere a omului care a dobândit merite şi care, în consecinţă, nu se îndoieşte nici o clipă că Dumnezeu îşi va ţine promisiunea şi-l va răsplăti; ele provoacă umilinţa celui ce este conştient de prăpastia infinită care îl desparte de Dumnezeirea infinită şi de vrednicia corespunzătoare sau *de condigno*.

Ideea meritului este înlăturată categoric în Răsărit. Întregul efort uman în direcţia mântuirii este însoţit de smerenie. „Substanţa bogăţiei, spune Ilie Ecdicul, este aurul; a virtuţii smerenia. Precum, deci, cel lipsit de aur este sărac, chiar dacă nu pare celor din afară, aşa, fără smerenie, nevoitorul nu va fi virtuos.” [23] Teognost, un alt autor filocalic, afirmă şi mai categoric imposibilitatea meritelor umane înaintea lui Dumnezeu: „Dumnezeu cel fără lipsuri şi prea plin dăruieşte din belşug şi mântuieşte prin har pe toţi cei ce voiesc aceasta cu mulţumire, deşi primeşte cu iubire de oameni lucrarea cea după putere. Deci dacă te osteneşti ca un datornic pentru bunătăţile care ţi s-au dat mai înainte de către el, bine faci şi aproape (de tine) este dumnezeiasca milă. Dar dacă te socoteşti că-l faci pe Dumnezeu dator pentru bunătăţile pe care crezi că le săvârşeşti, te-ai rătăcit din calea cea dreaptă. Căci cum ar fi dator binefăcătorul ? Totuşi, aleargă, aşa, ca un năimit, şi, înaintând câte puţin, vei lua prin mila lui Dumnezeu ceea ce cauţi.”[24]

Căutând să pună în evidenţă ceea ce diferenţiază învăţătura catolică de cea ortodoxă în problema mântuirii subiective, autorii Teologiei Dogmatice şi Simbolice spun următoarele: „Diferenţa între catolici şi ortodocşi în chestiunea aceasta provine şi din faptul că, după catolici, ceea ce obţine omul în viaţa viitoare sunt o seamă de bunuri supranaturale, dar create, pe când, după ortodocşi, obţine pe Dumnezeu însuşi. Dar dacă poţi obţine de la cineva anumite lucruri pe care le posedă, prin revendicări juridice, nu-l poţi obţine pe el însuşi, decât prin iubire. Nimeni nu ţi se dăruieşte când pretinzi că ai un drept asupra lui. Cu cât te socoteşti mai nevrednic de aceasta, cu atât ţi se dăruieşte mai uşor, mai sigur."[25]

Nefiind nişte bunuri create, darurile Duhului Sfânt sun de natură dumnezeiască. În acest caz el nu mai pot fi supranaturale, adică supraadăugate unei naturi care, oricum, posedă în ea însăşi potenţial tot ceea ce-i este necesar, propriu şi constitutiv; aceste daruri, fiind de esenţă divine, nu pot fi anticipate de nimic din constituţia unei naturi create, nu pot dubla în nici un fel ceva ce deja ar exista, fie şi potenţial, în aceasta de aşa manieră încât ele să devină un fel de surplus în raport cu ea. Darurile Duhului vor fi întotdeauna o noutate totală în raport cu orice creaţie, tocmai datorită caracterului lor necreat.

Mai mult decât atât, având la bază afirmaţiile Scripturii, spiritualitatea patristică este conştientă că urcuşul mistic are, în calea sa, la un moment dat, o barieră, care, pentru orice făptură, este de netrecut pentru veşnicie, un obstacol definitiv, absolut: fiinţa divină propriu-zisă. Această învăţătură s-a cristalizat în vremea disputelor ariene şi mai ales împotriva lui Eunomiu, care afirma posibilitatea cunoaşterii fiinţei divine în ea însăşi. Comentând în mod mistic urcuşul lui Moise pe muntele Sinai, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „Ce semnifică intrarea lui Moise în întuneric şi viziunea lui Dumnezeu pe care a avut-o atunci ?… Cu cât spiritul, în mersul lui înainte, ajunge să înţeleagă, printr-o sârguinţă mereu mai mare şi mai insistentă, ce este cunoaşterea realităţilor şi se apropie tot mai mult de contemplare, cu atât mai mult el constată că natura divină este de nevăzut. Lăsând la o parte toate aparenţele, nu numai acelea percepute prin simţuri, dar şi ceea ce inteligenţa crede că vede, el merge tot mai înăuntru, până când pătrunde, prin osteneala spiritului, până la Invizibil şi Incognoscibil, şi aici îl vede pe Dumnezeu. Adevărata cunoaştere a Aceluia pe care-l caută cu adevărat şi adevărata sa viziune constau în a înţelege că El este nevăzut, înconjurat din toate părţile de incomprehensibilitatea Sa ca într-o negură. Din această cauză Ioan Misticul (Evanghelistul, n.n.), care a pătruns în această negură luminoasă, spune că ‚nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu' (Ioan I,18), definind prin această negaţie că cunoaşterea esenţei divine este inaccesibilă nu numai oamenilor, dar întregii naturi intelectuale. Deci atunci când Moise a înaintat în cunoaşterea sa, el declară că îl vede pe Dumnezeu în negură, adică înţelege că Divinitatea este esenţialmente ceea ce transcende orice cunoaştere şi care scapă spiritului. ‚Moise a coborât în negura în care se afla Dumnezeu', spune istoria. Care Dumnezeu ? ‚Acela care şi-a pus întunericul acoperământ' (Psalmul XVII,12)."[26]

Rezumând etapele urcuşului mistic al lui Moise şi semnificaţia lor teologică, acelaşi Grigorie de Nyssa mai spune: „Dumnezeu s-a arătat lui Moise În primul rând în lumină (διὰ φοτός); apoi, a vorbit cu el în nor (διὰ νεφελῆς); în fine, când a ajuns mai desăvârşit Moise l-a contemplat pe Dumnezeu în întuneric (ἐν γνοφῶ τὸν Θεὸν βλέπει)."[27]

Învăţătura ortodoxă despre natura harului se distinge net de cea catolică. Prin experierea harului necreat făptura umană ajunge să atingă în final însăşi Dumnezeirea cea necreată şi să devină cu adevărat părtaşă a firii dumnezeieşti, cum se exprimă apostolul Petru la începutul celei de a doua sa epistole soborniceşti. Caracterul necreat al harului ca energie divină necreată, care transcende limitele oricărei făpturi, dar mai ales conştiinţa inaccesibilităţii absolute a fiinţei divine propriu-zise modifică radical coordonatele psihologice ale trăirii harului şi ale experienţei mistice ca cea mai înaltă expresie a acestei trăiri .Din acest motiv pentru conştiinţa ortodoxă sunt cu totul stranii şi periculoase din punct de vedere spiritual noţiuni ca graţie creată, dar supraadăugat, merite de condigno sau altele din cele care definesc învăţătura catolică despre mântuirea subiectivă.

## Etapele mântuirii subiective

1. _Pregătirea îndreptării. Credința_. Învăţătura ortodoxă afirmă că harului dumnezeiesc omul trebuie să-i vină în întâmpinare cu propria sa osteneală care constă în credinţa şi fapte sale cele bune. Acestea formează aşa-numita condiţie subiectivă a mântuirii. La întrebarea: „ce trebuie să păzească creştinul drept-credincios şi sobornicesc pentru a moşteni viaţa de veci ?” Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă răspunde: „Dreaptă credinţă şi fapte bune, fiindcă cine le ţine pe acestea două este bun creştin şi are nădejde temeinică în mântuirea cea veşnică, după cum mărturiseşte Sfânta Scriptură: ‚Vedeţi, dar, că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credinţă (Iacob II,24)’ şi cuvântul de mai jos : ‚Căci precum trupul fără suflet mort este, astfel şi credinţa fără fapte moartă este (Iacob II,26)’.”[28]

Dar primul pas pe care el trebuie să-l facă, chiar mai înaintea faptelor, este să aibă credinţă. Pregătirea îndreptării sale ca păcătos, revenirea sa de pe căile păcatului, trebuie s-o facă abandonându-şi necredinţa, ostilitatea sa faţă de Dumnezeu; primul pas va consta astfel în a mărturisi încredere în făgăduinţele divine: pe scurt în a avea credinţă. La întrebarea: „de ce trebuie creştinul mai întâi să creadă şi apoi să săvârşească fapte bune ?” aceeaşi Mărturisire răspunde: „Fiindcă este cu neputinţă să fie cineva plăcut lui Dumnezeu fără credinţă, după cum spune Pavel: ‚fără credinţă, dar, nu este cu putinţă să fim plăcuţi lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că se face răsplătitor celor ce îl caută (Evrei XI,6)’. Ca să placă, deci, creştinul lui Dumnezeu şi pentru ca faptele sale să-i fie bine primite, mai întâi trebuie să aibă credinţă în Dumnezeu şi, în al doilea rând, să-şi îndrepte viaţa sa potrivit cu credinţa”.[29]

Este aici momentul să facem o precizare: nu asociem credinţa şi faptele bune şi nu acordăm credinţei prioritate asupra faptelor numai pentru că aşa ne obligă să credem Mărturisirea lui Petru Movilă şi nici măcar pentru că aşa ne învaţă Scriptura; o facem pentru că necesitatea săvârşirii faptelor bune decurge din conceptul însuşi al credinţei, aşa cum este înţeleasă aceasta în ortodoxie pe baza Scripturii şi a învăţăturilor Sfinţilor Părinţi. Cum definim, aşadar, credinţa ? Şi cum deducem din ea necesitatea faptelor, dar şi prioritatea ei asupra acestora ? Aceeaşi Mărturisire, dezvoltând conceptul de „credinţă dreaptă” introdus încă din răspunsul la prima întrebare, mai spune: „Credinţa ortodoxă, soborniceească şi apostolească este să credem din inimă şi din gură să mărturisim un Dumnezeu în trei ipostase… Pe lângă aceasta, creştinul ortodox trebuie să socotească drept lucru adeverit şi neîndoios că toate articolele de credinţă ale Bisericii soborniceşti şi ortodoxe ne sunt lăsate de Domnul nostru Iisus Hristos în Biserică prin mijlocirea apostolilor săi, iar sinoadele ecumenice le-au tâlcuit şi le-au cumpănit. Şi să creadă într-însele, după cum porunceşte apostolul când grăieşte: ‚Deci, dar, fraţilor, staţi neclintiţi şi ţineţi predaniile pe care le-aţi învăţat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră (II Tes. II,15)’.”[30]

Chiar din această definiţie rezultă diferenţa hotărâtoare dintre modul ortodox de a înţelege natura credinţei şi modul protestant. Pentru teologia ortodoxă credinţa nu se referă la un Dumnezeu în întregime necunoscut în intimitatea sa transcendentă, a cărui voinţă este mai presus de puterea omului de a o înţelege în faţa ei adevărată. O credinţă care are drept „obiect” un Dumnezeu complet imprevizibil devine o încredere oarbă în ceva ce nu poate înţelege şi pe care-l acceptă ca atare cu resemnare, cu speranţa că omul respectiv va fi totuşi ales spre a fi mântuit, dar fără să aibă nici cea mai mică certitudine în această privinţă. Dimpotrivă, credinţa în accepţiunea ortodoxă are ca „obiect” un Dumnezeu a cărui voinţă adevărată ni s-a dezvăluit în revelaţie, care nu mai este în întregime un mister. Dumnezeul credinţei ortodoxe şi-a dezvăluit omului intimitatea sa adevărată fără să şi-o epuizeze prin revelaţie. Este un Dumnezeu a cărui voinţă faţă de noi este distinctă, accesibilă cunoaşterii umane ajutată de har, oferind făgăduinţe clare celor ce o urmează cu hotărâre. Credinţa ortodoxă este de fapt încrederea în făgăduinţele lui Dumnezeu făcute prin profeţii Vechiului Legământ şi întărite prin Iisus Hristos.

Acest sens conferit credinţei de către teologia ortodoxă apare cu claritate în definiţia pe care o dă însuşi Sf. Pavel acestui concept: „Credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute. Prin ea cei din vechime au dat buna lor mărturie. (…)Toţi aceştia au murit întru credinţă fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ ei sunt străini şi călători. (…) Toţi aceştia, mărturisindu-şi credinţa, n-au primit făgăduinţa, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea. (Evrei XI,1-2, 13, 39-40)” Făgăduinţele la care se referă aici Sf. Pavel sunt cele cu privire la Mesia, adeverite abia la „plinirea vremii” în Iisus Hristos. Important este însă faptul că

textul paulin nu susţine o credinţă oarbă, în sensul în care o înţeleg protestanţii, ci o credinţă în nişte făgăduinţe distincte , o credinţă cu un conţinut anume.

Aceste făgăduinţe s-au împlinit în Iisus Hristos, omul în care s-a sălăşluit cu adevărat întreaga dumnezeire. „Înrădăcinaţi şi zidiţi fiind într-însul, întăriţi în credinţă (s.n.), după cum aţi fost învăţaţi, şi prisosind în ea cu mulţumire, luaţi aminte să nu vă fure cineva minţile cu filozofia şi cu deşarta înşelăciune din predania omenească, după înţelesurile cele slabe ale lumii şi nu după Hristos. Căci întru el sălăşluieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii."(Coloseni II,7-9). Credinţa sau capacitatea de a „vedea" în omul Iisus „deplinătatea Dumnezeirii" nu este o putere naturală, firească pentru om, ci un dar al Duhului Sfânt: „Vă fac cunoscut, scrie Sf. Pavel corintenilor, că, precum nimeni grăind în Duhul lui Dumnezeu nu poate zice: ‚anatema fie Iisus !' tot aşa nimeni nu poate să zică: ‚Domn este Iisus !' decât în Duhul Sfânt." (I Corinteni XII,3). Întrebat de Mântuitorul ce crede despre El, Petru i-a dat celebrul răspuns: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui Viu". În faţa acestei mărturisiri a credinţei lui petru Mântuitorul afirmă clar sorgintea divină a acestei credinţe: „Fericit eşti tu, Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-a descoperit ţie acestea, ci Tatăl Meu cel din ceruri." (Matei XVI,15-17).

Şi pentru ca nu cumva să se interpreteze că actul credinţei ar fi legat numai de auzirea Cuvântului lui Dumnezeu, iar nu şi de vederea lui Dumnezeu întrupat real în omul Iisus, iar mai apoi în Tainele Bisericii, ea însăşi trupul lui Hristos, avem cuvintele Mântuitorului rostite către Filip care-i ceruse să-i arate pe Tatăl: „De atâta vreme sunt cu voi şi nu m-ai cunoscut, Filipe ? …Nu crezi tu că eu sunt întru Tatăl şi Tatăl este Întru mine ?…Cel ce m-a văzut pe mine, a văzut pe Tatăl." (Ioan XIV,8-10). „Cine este mincinosul, comentează Sf. Ioan, dacă nu cel ce tăgăduieşte că Iisus este Hristosul ? …Oricine tăgăduieşte pe Fiul nu are nici pe Tatăl; cine mărturiseşte pe Fiul are şi pe Tatăl." (I Ioan II,22-23). De aceea spune Sf. Pavel: „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, dar atunci (în veacul viitor, n.n.) vom vedea faţă către faţă." (I Corinteni XIII,12)

Sf. Maxim Mărturisitorul exprimă şi mai clar acest conţinut distinct al credinţei când spune: „Căci darurile Duhului Sfânt, de care credem că ne împărtăşim în această viaţă prin har întru credinţă (s.n.), credem că le vom primi în veacul viitor cu adevărat în ipostasul lor, potrivit cu nădejdea neclintită a credinţei noastre şi cu făgăduinţa sigură şi nemincinoasă a Celui ce le-a făgăduit, dacă vom păzi cu toată puterea noastră poruncile. Astfel vom trece de la harul întru credinţă la harul după vedere (s.n.), Însuşi Dumnezeu şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos prefăcându-se întru sine, înlăturând atributele noastre stricăcioase şi dăruindu-ne tainele arhetipice indicate prin simbolurile sensibile de aici."[31]

Credinţa pregăteşte omul pentru botez. Sf. Marcu reproduce cuvintele Mântuitorului care a spus: „Cel ce va crede şi se va boteza se a mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi." (Marcu XVI,16) Pe de altă parte Petru, după ce le vesteşte învierea lui Iisus, sfătuieşte pe cei ce-l ascultaseră: „Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos." (Fapte II,38). Cu alte cuvinte să se boteze fiecare cu credinţa în faptul că Iisus este cu adevărat Hristosul anunţat de prooroci. Pocăinţa apare, într-adevăr, asociată botezului încă din vremea Sf. Ioan Botezătorul care-i cema pe contemporani să se boteze spunându-le: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat împărăţia cerurilor….Şi erau botezaţi de către el în râul Iordan, mărturisindu-şi păcatele." (Matei III,2,6).Dar de ce să se pocăiască ? Nu este suficientă doar credinţa ?

Paradoxul pe care-l implică credinţa cerută candidatului la botez este şi mai profund prin prisma unei alte serii de texte care se referă la copii. „Lăsaţi copii să vină la mine şi nu-i opriţi, spune Mântuitorul apostolilor, căci a unora ca aceştia este Împărăţia lui Dumnezeu." (Marcu X,14). Acest text care leagă indubitabil condiţia de copil de îndreptăţirea la Împărăţia lui Dumnezeu sugerează şi o legătură între aceeaşi condiţie şi necesitatea credinţei. Aparent, a fi copil şi a mărturisi credinţa în dumnezeirea lui Iisus Hristos este o contradicţie ireductibilă, aşa cum învaţă întreaga lume protestantă, dar mai ales neoprotestantă. În realitate, chiar Mântuitorul leagă cele două noţiuni când spune la Matei: „Adevărat zic vouă: de nu vă veţi întoarce şi nu veţi fi precum pruncii, nu veţi intra în Împărăţia cerurilor. …Cine va sminti pe unul dintre aceştia mici, care cred în Mine (s.n.), mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară şi să fie afundat în adâncul mării." (Matei XVIII,3,6)

Avem acum toate elementele pentru a determina învăţătura cea adevărată despre pregătirea mântuirii prin credinţă, pocăinţă şi botez. Relaţia dintre aceste trei elemente nu poate fi înţeleasă

decât prin prisma condiţiilor în care evreii au intrat în Canaan ca prefigurare a intrării poporului lui Dumnezeu, Noul Israel, în împărăţia cerurilor, adică în Noul Canaan. Cum se ştie, trimişii lui Moise întorşi din Canaan, în special Iosua şi Caleb, au solicitat poporului încredere în făgăduinţele divine că vor putea cuceri Pământul prois părinţilor lor. Poporul, la instigarea celorlalţi zece trimişi şi apoi întorşi din Canaan, s-a răzvrătit şi Dumnezeu a hotărât în mânia sa: „Toţi bărbaţii câţi au văzut slava Mea şi minunile pe care le-am făcut în pământul Egiptului şi în pustie şi M-au ispitit până acum de zeci de ori şi n-au ascultat glasul Meu nu vor vedea pământul pe care Eu cu jurământ l-am făgăduit părinţilor lor. Ci numai copii lor care sunt aici cu Mine (de partea Mea, n.n.), care nu ştiu ce este binele şi ce este răul, şi tuturor nevârstnicilor, care nu judecă, acelora le voi da pământul (s.n), iar toţi cei ce M-au amărât nu-l vor vedea.” (Numerii XIV,22-23)

Aşadar, numai copii au fost alături de Domnul, numai ei au dovedit încredere în El; adulţii, cei cu judecată au păcătuit tocmai prin necredinţa lor. Copii se dovedesc încă odată ca având credinţa corespunzătoare în caracterul mesianic al lui Iisus în momentul în care, însoţindu-l cu alai la intrarea sa în Ierusalim îl aclamă „Osana Fiul lui David. Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus.”. Arhiereii şi cărturarii, deşi vedeau, nu au crezut în El, asemenea părinţilor lor care n-au crezut în făgăduinţele lui Yahve cu privire la Canaan şi au fost pedepsiţi să nu intre în el. Iisus însuşi confirmă credinţa copiilor în opoziţie cu necredinţa adulţilor spunând: „Au niciodată n-aţi citit că din gura copiilor şi a celor ce sug Ţi-ai pregătit laudă ?” (Matei XXI,15-16) Copii sunt, deci, moştenitorii de drept ai împărăţiei cerurilor, candidaţii prin excelenţă la botez, tocmai datorită credinţei lor, a încrederii lor funciare în Dumnezeu. Adulţii, pentru a accede la botez şi a intra astfel în împărăţia cerurilor, trebuie să-şi vindece mai întâi necredinţa, să se pocăiască şi abia după aceea vor putea să se apropie de botez şi să intre în împărăţie. De aceea a spus Mântuitorul lui Nicodim: „Adevărat, adevărat îţi spun ţie: de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu.” (Ioan III,5).

Pregătirea îndreptării este, aşadar, un proces psihologic complex, cerut numai celor adulţi, nu şi copiilor. Acest proces implică chemarea la credinţă, abandonarea necredinţei prin pocăinţă şi hotărârea de a se boteza. Toate acestea nu sunt cerute copiilor, deoarece ele sunt tocmai un efort de a redeveni copil, de a reveni la starea şi la nevinovăţia copilului, la încrederea funciară a copilului în Dumnezeu. Pocăinţa şi „învăţarea” credinţei sunt tocmai semnele „naşterii din nou” recomandate de Mântuitorul, a revenirii adultului la condiţia acelor copii ai credinţei care au moştenit Canaanul istoric şi care vor moştenii şi împărăţia cerurilor, adică Noul Canaan vestit de Iisus Hristos. Cel adult trebuie să simtă cu toată fiinţa sa pocăinţa, adică vindecarea sa de păcatul biblic al necredinţei veterotestamentare şi noutestamentare, aşa cum s-a întâmplat cu ascultătorii Sf. Petru: „Auzind ei acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi către ceilalţi apostoli: bărbaţi, fraţi, ce să facem ?” (Fapte II,37).

Autorii manualului de teologie dogmatică pentru studenţi din 1958 descriu astfel acest proces al pregătirii îndreptării sau chemării la mântuire: „Chemarea cuprinde, pe de o parte, invitarea sau îndemnul extern, venit prin propovăduirea adevărului dumnezeiesc de către Biserică, iar pe de alta şi în strânsă legătură cu propovăduirea, lucrarea lăuntrică a harului prin care omul primeşte lumina pregătitoare şi i se insuflă încredere în adevărul descoperit şi în posibilitatea iertării prin Hristos. Prin aceasta omul se deschide sufleteşte spre primirea adevărurilor revelaţiei şi consimte la conlucrarea cu harul divin spre mântuire. În lucrarea pregătitoare a harului însoţit de consimţirea omului se deosebesc mai multe aspecte prin care se exprimă în suflet pregătirea spre îndreptare şi sfinţire ca: simţirea stării de păcat, teama de pedeapsa dreptăţii divine, aversiunea faţă de păcat, dorinţa de cunoaştere a adevărului deplin şi mai ales de a se împărtăşi de mila dumnezeiască şi de a ajunge la îndreptarea ce se oferă în Hristos prin Taina Botezului. Când toate acestea sunt suficient de puternic trăite, dând vieţii o nouă direcţie, omul este pregătit pentru primirea harului mântuitor, prin care, primindu-l în sfintele taine, i se insuflă virtuţile teologice, credinţa, nădejdea şi dragostea, şi devine drept.”[32]

2. *Îndreptarea. Purificarea şi iluminarea.* Îndreptarea este stadiul care urmează chemării, după cuvântul Sf. Pavel: „Pe cei pe care i-a chemat, pe aceia i-a şi îndreptat şi pe care i-a îndreptat pe aceia i-a şi mărit.” (Romani VIII,30). Îndreptarea deţine, potrivit Sf. Pavel, locul de mijloc, urmând chemării şi precedând măririi. Îndreptarea urmează dealtfel botezului după cuvântul aceluiaşi apostol: „Dacă v-aţi spălat, v-aţi sfinţit şi v-aţi îndreptat în numele Domnului Iisus Hristos

şi în Duhul Dumnezeului nostru.” (I Corinteni VI,11). Continuând gândirea apostolului, Sf. Vasile cel Mare spune şi el: „Două scopuri are botezul: primul a desfiinţa trupul păcatului spre a nu mai sluji morţii, iar al doilea a trăi Duhului şi a progresa în sfinţenie. Apa prezintă icoana morţii, primind trupul ca într-un mormânt, iar Duhul sădeşte puterea de viaţă făcătoare înviind sufletele noastre de la moartea păcatului la viaţa de la început.”[33]

Dar ce este îndreptarea ? „Îndreptarea ca transformare reală a omului, spune dogmatistul grec Hristu Andrutsos, este ştergerea păcatului şi a vinei şi în acelaşi timp plantarea unei vieţi noi de sfinţenie şi dreptate; cu alte cuvinte, negativ este iertare, iar pozitiv sfinţire. (…) Cât priveşte în special iertarea păcatelor, aceasta nu este după învăţătura ortodoxă o acoperire sau o trecere cu vederea a păcatelor, cum înţeleg îndreptarea protestanţii, ci o ştergere reală a păcatului astfel încât cel îndreptat devine fiu al lui Dumnezeu şi în el nu mai există nimic necurat şi neplăcut lui Dumnezeu. (…)Cât despre sfinţire ea este cugetul bun, dispoziţia sfântă plămădită de harul dumnezeiesc şi sălăşluită în om, care întăreşte în om credinţa şi iubirea şi se manifestă în bucuria faţă de bine şi în tendinţa neînfrânată de a-l face. Această transformare şi stare sufletească bineplăcută lui Dumnezeu a celui îndreptat se dezvoltă şi se manifestă apoi prin puterea harului conlocuitor în fapte bune prin care omul răpune şi mortifică cugetul lui trupesc înclinat spre păcat şi se întăreşte şi progresează în bine din putere spre putere.”[34]

Ne putem întreba: sunt iertarea şi sfinţirea două aspecte, două etape distincte ale îndreptării ? „Cele două aspecte ale îndreptării, iertarea ş sfinţirea nu trebuie despărţite unul de altul şi mai ales nu pot fi şi nu trebuiesc separate temporal, ca şi cum unul ar urma celuilalt, întrucât sunt numai înfăţişări distincte ale aceleiaşi realităţi spirituale. Harul divin, sălăşluindu-se în om, nu curăţeşete mai întâi şi abia apoi sfinţeşte, ci în acelaşi timp curăţeşte şi sfinţeşte, sau sfinţeşte întrucât şterge păcatul, ca lumina care luminează întrucât alungă întunericul – deşi, logic, curăţirea precede sfinţirea.”[35]

Cu privire la această etapă a mântuirii, care este îndreptarea, mai sunt câteva aspecte foarte importante care trebuie lămurite şi care disting cu adevărat învăţătura ortodoxă la acest capitol de învăţăturile celorlalte confesiuni. Primul ar fi acela că prin iertare omul este făcut cu adevărat curat înaintea lui Dumnezeu, dar aceasta nu înseamnă că a dispărut cu aceasta şi aplecarea spre păcat. „Desfiinţarea totală a păcatului în omul îndreptat nu este contrazisă de faptul rămânerii în el a aplecării spre păcat, a concupiscenţei, urmare a păcatului strămoşesc, căci această apleare nu mai are în cel îndreptat caracter de păcat şi nu se mai poate socoti ca atare, decât dacă voinţa o aprobă şi consimte să lucreze. Prin îndreptare se desfiinţează principiul păcatului, adică perversiunea voinţei, care, reînnoită fiind prin har, tinde spre Dumnezeu. Iar impulsul către păcat serveşte mai degrabă, în această stare, ca mijloc de exercitare a forţelor morale, ca prilej de sfinţire şi de înaintare şi întărire în bine.”[36]

Aceasta înseamnă că dacă îndreptarea poate fi întărită prin efortul continuu al celui ce se nevoieşte, ea poate totodată să fie şi pierdută prin căderea în păcatele grele sau de moarte. Numai păcatele uşoare nu atrag după ele căderea din har şi pierderea îndreptării. Îndreptarea, deci, nu anulează voinţa liberă a celui ce s-a botezat şi a acceptat harul dumnezeiesc, cum cred protestanţii, ci, dimpotrivă, o potenţează la maximum punând-o la încercare. „Botezul, zice Sf. Simeon Noul Teolog, nu ia de la noi libertatea voinţei şi puterea de a ne hotărî prin noi înşine, ci abia el ne dăruieşte libertatea, ca să nu mai fim stăpâniţi silnic şi fără să vrem de diavolul. De aceea, după botez, atârnă de noi fie să stăruim de bună voie în poruncile lui Hristos, Stăpânul nostru, în care ne-am botezat, şi să umblăm pe calea celor poruncite de el, fie să ne abatem de la această cale dreaptă, întorcându-ne prin faptele cele rele la potrivnicul şi la vrăjmaşul nostru, diavolul. Cei care se supun după botez voii celui rău şi împlinesc cele voite cde el se înstrăinează de sfântul sân al botezului, după cuvântul lui David (Ps. LVII,3). Căci nu ne schimbăm, nici nu ne mutăm din firea în care am fost zidiţi, ci fiind zidiţi buni de Dumnezeu (căci Dumnezeu nu a făcut răul), şi rămânând neschimbaţi prin firea şi prin natura în care am fost zidiţi, cele ce le alegem şi le voim prin socotinţa de bunăvoie, pe acelea le şi facem, fie bune, fie rele.”[37]

Al doilea aspect este acela că în această etapă spirituală de după botez intervin, alături de credinţă, şi faptele. Sf. Iacob este clar: „Din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credinţă.” (Iacob II,24). Dar chiar Sf. Pavel pe care Protestanţii îl citează până la saturaţie ca temei pentru învăţătura lor că omul nu se mântuieşte decât numai prin credinţă, spune limpede: „În Iisus Hristos

nici tăierea împrejur nu poate ceva, nici netăierea împrejur, ci credinţa care este lucrătoare prin iubire." (Galateni V,6) Ce înţelege el prin această credinţă, o spune clar corintenilor: „De aşi avea credinţă încât să mut şi munţii din loc, iar dragoste nu am, nimic nu sunt."(I Corinteni XIII,2). Principiul care justifică transformarea credinţei în iubire, rodirea acesteia sub forma faptelor celor bune ale dragostei creştine este acela al asemănării omului cu modelul său divin. Or. „Dumnezeu este iubire" zice Sf. Ioan Evanghelistul (I Ioan IV,8). Faptele pe care le exclude Sf. Pavel sunt ritualurile Legii mozaice, iar nu cele ale iubirii şi dreptăţii de care vorbeşte Sf. Iacob. Dovada o constituie afirmaţia sa fără echivoc că „nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici hoţii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu8 vor moştenii împărăţia lui Dumnezeu." (I Corinteni VI,9-10)

Al treilea aspect care trebuie subliniat în problema îndreptării este acela că în acest stadiu colaborarea omului cu harul dumnezeiesc are ca efect fundamental refacerea naturii umane, revenirea ei la normalitate. Pr. Prof. D. Stăniloae descrie astfel acest stadiu al îndreptării care este o primă fază a îndumnezeirii naturii umane: „Păcatul a ştirbit şi a înlănţuit ca într-o vrajă rea într-o mare măsură puterile firii omeneşti. Noi nu cunoaştem exact toată amploarea puterilor de care e capabilă firea noastră. Invidia, grija, ura îi paralizează elanurile. Iubirea ce o avem faţă de cineva, sau o are cineva faţă de noi, încrederea ce ni se acordă sau o acordăm, deci orice ieşire din egoismul păcătos, dezlănţuie în noi puteri ce nu ni le bănuiam, întocmai cum sărutul lui Făt Frumos trezeşte din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosânzeana. Dacă starea aceasta în care a aruncat păcatul firea omenească este o stare contrară firii, teoretic am putea spune că prima treapta la care se ridică ea prin refacere este aceea de natură adevărată.

„Dar concret nu se poate distinge o stare de natură pură, întrucât chiar ridicarea naturii la starea aceasta nu se poate realiza prin puterile ei, în sensul că s-ar scutura din somnul lor şi ar rămâne numai la ele, ci numai prin colaborarea cu puterile dumnezeieşti se ridică şi rămâne în această stare. Astfel, în cursul procesului de îndumnezeire, multă vreme, omul nu a atins în anumite privinţe nivelul de deplină sănătate a naturii sale, dar în alte privinţe a depăşit prin harul dumnezeiesc nivelul pur natural. Lumina luminează mult timp în întuneric. Omul cel nou creşte în lupta cu omul cel vechi. El duce de când a fost sădit în el germenele omului nou, adică de la botez, pe de o parte, o viaţă supranaturală, dar pe de alte, încă şi una subnaturală. Îndumnezeirea în sens larg începe de la botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuş spiritual al omului, în care sunt activate şi puterile lui, adică de-a lungul purificării de patimi, al dobândirii virtuţilor şi al iluminării. Iar dacă în acest urcuş puterile naturale ale omului sunt în continuă creştere, ca să-şi ajungă apogeul în clipa când au ajuns apte de a vedea lumina dumnezeiască, am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmorţire şi creştere coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane până la limita lor sau cu deplina realizare a naturii omeneşti, dar şi cu depăşirea lor nesfârşită prin har."[38]

Esenţa îndreptării ca revenire a omului la condiţia sa iniţială de dinainte de cădere este foarte bine descrisă în Noul Testament în cadrul pildei fiului risipitor la cărui vedere tatăl său exclamă: „Mort era şi a înviat. Pierdut era şi s-a aflat." (Luca XV,32). Omul îndreptat este asemenea fiului risipitor: prin colaborarea cu harul dumnezeiesc omul cel vechi, omul cel mort din punct de vedere spiritual, revine la viaţă. De aceea spune mântuitorul că: „După cum Tatăl scoală pe cei morţi şi le dă viaţă, tot aşa şi Fiul dă viaţă celui ce voieşte." (Ioan V,21). Progresul naturii umane este însă nesfârşit continuând într-o nouă fază, anume aceea a îndumnezeirii ei.

3. ***Îndumnezeirea***. Îndumnezeirea este acel urcuş nesfârşit al omului spre îndumnezeire. Sf. Grigore de Nyssa a desemnat acest urcuş sub termenul de epectază. În viziunea sa simbolul acestei epectaze este Moise care urcă pe muntele Sinai şi care „nu se opreşte deloc în urcuşul său său (spiritual, n.n.), nici nu-şi fixează limite în mişcarea sa către înălţimi, ci, odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează de a urca treptele acesteia şi continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară."[39]

Îndumnezeirea este, de fapt, o continuare a îndreptării, „căci, zice pr. Prof. D. Stăniloae, îndumnezeirea nu se opreşte niciodată, ci ea continuă şi dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă am numit-o îndumnezeire în sens restrâns. (…)Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului până la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale sau până la realizarea deplină a omului, încât în tot acest timp se află în el activă şi puterea

dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens restrâns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire. Aceste două feluri de îndumnezeire se deosebesc, dar între ele există totuşi o continuitate ca între două etape ale aceluiaşi urcuş, deşi pentru trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucât în prima etapă lucrează şi omul, dar în a două numai Dumenzeu."[40]

Procesul îndumnezeirii este descris de Sf. Maxim Mărturisitorul în termenii următori: „Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se prin participarea la harul dumnezeiesc de toate lucrările sale mintale şi sensibile şi odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeieşte împreună cu sufletul în proporţie cu participarea lui la îndumnezeire, aşa încât atunci se va arăta numai Dumnezeu, atât prin suflet cât şi prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosinţa slavei."[41] La rândul său, Sf. Grigore Palama spune despre cei ce se învrednicesc de vederea slavei dumnezeieşti că ies din timp.[42]

Totuşi, această îndumnezeire a naturii umane chiar înţeleasă ca o depăşire a limitelor acesteia nu înseamnă o anulare a ei, o contopire cu fiinţa divină. Sf. Ioan Damaschin arată că, deşi prin îndumnezeirea ei reală, natura umană manifestă proprietăţile, atributele, naturii divine, aşa cum s-au manifestat ele în Iisus pe muntele Tabor, ea nu se confundă cu natura divină. Ea nu se confundă deoarece prin îndumnezeire ea, natura umană, n-a devenit şi izvorul acestor atribute divine, ci numai mediul lor de manifestare. Natura divină a rămas în continuare adevăratul lor izvor atât în Iisus Hristos, cât şi-n fiecare om îndumnezeit. „Cu alte cuvinte, precizează pr. D. Stăniloae, când întrebăm de sursa lucrării naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieşit din graniţele ei, întrucât trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăşi sursa ultimă a acestei lucrări. Dar când nu întrebăm de sursa acestei lucrări, constatăm pur şi simplu că e mai presus de posibilităţile naturii umane – iar o asemenea lucrare recunoaşte şi Sf. Ioan Damaschin – putem spune că practic, funcţional, natura umană se manifestă dincolo de graniţele ei naturale."[43]

Această învăţătură este în deplină coerenţă cu doctrina isihastă a distincţiei dintre fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, aşa cum arată şi Sf. Grigore Palama care, citându-l pe Sf. Maxim, spune: „După dumnezeiescul Maxim, Tot ce e Dumnezeu e şi cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după fiinţă. Deosebirea aceasta provine de acolo că, cei ce se împărtăşesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtăşesc şi de fiinţă."[44]

Comentând această înţelegere a mântuirii în conexiune strânsă cu învăţătura despre energiile şi lucrările divine distincte de fiinţa lui Dumnezeu, pr. D. Stăniloae adaugă: „Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create la cele necreate, la nivelul energiilor divine. De acestea se împărtăşeşte omul, nu de fiinţa dumnezeiască. Aşa se înţelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile divine, fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucât niciodată nu-şi va asimila izvorul lor, adică fiinţa divină, ca să devină Dumnezeu după fiinţă sau un alt Hristos. Pe măsură ce omul sporeşte în capacitatea de a se face subiect al unor energii divine tot mai îmbelşugate, i se descoperă aceste energii din fiinţa divină într-o amploare şi mai mare. (…)Dacă în viaţa pământească energiile divine ni se coboară până la nivelul cel mai de jos la care ne aflăm din punct de vedere spiritual, comprimându-şi într-o potenţialitate comorile lor infinite, pe măsură ce creştem cu duhul ele ne actualizează câte ceva din infinitatea ascunsă în ele. Iar urcuşul nostru etern este în acelaşi timp o eternă ridicare a energiilor divine din potenţialismul la care s-au coborât."[45]

NOTE

---

[1] J. Meyendorff, *Teologia bizantină,* Bucureşti 1996, p.190
[2] J. Meyendorff, *Teologia bizantină,* p.96
[3] J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă,* Bucureşti 1995, p.19
[4] J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.23
[5] Macarie Egipteanul, *Omilii Duhovniceşti*; la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.25
[6] Diadoh al Foticeii, *Capete gnostice*, la J. Meyendorff, *Teologia bizantină,* p.94, n.11
[7] Ioan Scărarul, *Scara raiului*, la J. Meyendorff, *Teologia bizantină,* p.95, n.13,14

[8] După J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p.96-97
[9] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri*; la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.40-43
[10] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza 2*; la J. Meyendorff**,** *Teologia Bizantină,* p.100, n.20
[11] Sf. Simeon Noul Teolog; la J. Meyendorff, *Teologia Bizantină,* p.100, n.22
[12] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.1, p.229-230
[13] La J. Meyendorff, *Teologia Bizantină,* p.194-195
[14] La J. Meyendorff, *Teologia Bizantină,* p.193, n.19
[15] La J. Meyendorff, *Teologia Bizantină,* p.193, n.20
[16] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.37
[17] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* la I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică,* p.149-150
[18] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, la John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.37
[19] Sf. Maxim Mărturisitorul, ***Ambigua,*** la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.36
[20] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.36
[21] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.96-97
[22] *Tomul Aghioritic*, la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.75-76
[23] Ilie Ecdicul, *Culegere din sentinţele înţelepţilor strădalnici,* Filocalia, vol.4, p.287; în *Teologia Dogmatică si Simbolică,* vol.2, p.721, n.29
[24] Teognost, *Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie,* Filocalia, vol.4, p.160; în *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.722, n.30
[25] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.722
[26] Sf. Grigoria de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, la J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas…,* p.33-34
[27] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise,* la P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Bucureşti 1996, p.119, n.287
[28] Mărturisirea Ortodoxă, *Întrebarea întâi,* traducere de Alexandru Elian, editura IBMBOR, Bucureşti 1981, p.23
[29] Mărturisirea Ortodoxă, *Întrebarea a doua.* ,p.24
[30] Mărturisirea Ortodoxă, *Întrebarea a patra*, p.25-26
[31] Sf. Maxim Mărturisitorul, ***Mystagogia,*** traducere de pr. Prof. D. Stăniloae, editura IBMBOR, Bucureşti 2000, p.40
[32] *Teologia Dogmatică şi Simbolică, Bucureşti*, vol.2, p.700
[33] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt,* la H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu 1930, p.253, n.4
[34] Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, p.250,255-256
[35] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.701
[36] *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.702
[37] Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete gnostice*, 89; la Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Trata de Teologie Dogmatică şi Ecumenică,* p.153
[38] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă. Spiritualitatea ortodoxă,* Bucureşti 1981, vol.3, p.309-310
[39] Sf. Grigore de Nyssa, *Viaţa lui Moise*; la pr. Prof. I. Bria, *Tratat…,* p.157-158
[40] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Morală…,*vol.3, p.310-311
[41] Sf. Mxim Mărturisitorul, ***Capete gnostice,*** II,88; la D. Stăniloae, *Teologia Morală…,* vol.3, p.313-314, n.605
[42] La D. Stăniloae, *Teologia Morală…,* vol.3, p.314, n.607
[43] D. Stăniloae, *Teologia Morală…,* vol.3, p.316
[44] Sf. Grigore Palama, *Apologia mai extinsă,* la D. Stăniloae, *Teologia Morală…,* vol.3, p.317, n.616
[45] D. Stăniloae, *Teologia Morală…,*vol.3, p.318

## CAPITOLUL AL DOILEA
# DOCTRINA ROMANO-CATOLICĂ DESPRE GRAŢIE ŞI DESPRE MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ

1. *Originile doctrinei latine despre voinţa naturală şi graţia divină*. *Perlagianismul.* Filozofia stoică a influenţat gândirea latină creştină foarte devreme. Este memorabilă expresia lui Tertulian: „Seneca cel de atâtea ori al nostru, *Seneca saepe noster.”* [1] Influenţa cea mai evidentă a acestei filozofii asupra spiritului latin a apărut însă odată cu erezia pelagiană. Călugărul breton Pelagiu, în entuziasmul său religios, nu suporta scuzele pe care le auzea din partea celor păcătoşi, că de vină pentru greşelile lor ar fi natura umană însăşi, coruptă de păcat şi slabă în faţa ispitelor. Ba privea chiar ca pe o laşitate apelurile la graţia lui Dumnezeu din partea acelora care vedeau în ea un remediu al acestei – credea el - pretinse neputinţe. În consecinţă, Pelagiu nu înceta să insiste pe lângă cei pe care-i păstorea că liberul arbitru cu care se naşte fiecare este o forţă considerabilă, invincibilă chiar, în baza căreia este imposibil să nu poată rezista răului şi oricărei ispite. „Principiul care-l domină (acest sistem) în întregime este, evident, concepţia stoică despre natura umană.” [2]

Într-adevăr, Pelagiu învăţa că omul a fost creat liber. Această libertate constă în a putea să facă răul sau în a-l evita. Este un fel de emancipare faţă de Dumnezeu în virtutea căreia omul îşi aparţine în întregime şi se conduce după bunul său plac. Pelagiu chiar spune: „Liberul arbitru, acela care-l emancipează pe om în raport cu Dumnezeu, constă în a admite păcatul sau în posibilitatea de a se abţine de la păcat, *Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a pecato posibilitate consistit.*” Libertatea omului constă, mai precis, în *a putea, a voi şi a fi:* „Noi găsim pe *a putea* în propria noastră natură, pe *a voi* îl avem în liberul nostru arbitru, iar pe *a fi* în faptele noastre, *posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus*.” Cu alte cuvinte, eu pot să nu vreau să fac binele, dar nu înseamnă că nu pot să-l vreau şi să-l fac, dacă vreau. A vrea şi a face un lucru depinde, aşadar, numai de mine. De aici meritele şi dreptul la recompensă. [3]

În opinia lui Pelagiu păcatul lui Adam n-a slăbit nimic din capacitatea umană de a se împotrivi răului. Libertatea, zicea el, este ca o balanţă ale cărei braţe absolut egale menţin talgerele într-un echilibru perfect; numai voinţa umană proprie este aceea care poate deranja acest echilibru fie spre fapta cea rea, fie spre împlinirea poruncilor divine. Întotdeauna capabil să evite răul, omul poate trăi fără să păcătuiască: „Eu, zicea Pelagiu, spun că poate exista om fără de păcat, *ego dico posse esse hominem sine peccato.*” Deşi nu îndrăznea să afirme prea des acest lucru, el nu se sfiia să asigure că mulţi filozofi de dinainte de Hristos au practicat constant virtutea; el a întocmit chiar şi o listă cu personaje biblice care n-ar fi păcătuit niciodată. [4]

În aceste condiţii învăţătura consecinţele păcatului strămoşesc, ca şi aceea despre efectele graţiei se modifica substanţial. Dacă fiecare om se naşte cu o natură capabilă să reziste fără probleme ispitelor şi răului în general, atunci păcatul lui Adam a fost doar unul personal, nu unul care să-şi fi răsfrânt consecinţele asupra întregii umanităţi. Moartea nu este o pedeapsă pentru păcat, cum se crede, ci consecinţa naturală a faptului că suntem creaturi; fie că ar fi păcătuit, fie că nu, omul tot ar fi murit. Liberul arbitru singur a fost mult timp suficient oamenilor pentru a face binele; durerile, necazurile şi slăbiciunile evidente ale naturii umane nu sunt decât simptome ale unei uzuri a naturii noastre cauzată de o îndelungată practicare a viciului şi de ignoranţă. Dumnezeu ne-a dat Legea ca un ajutor în slăbiciunea noastră până în momentul în care, devenind neputincioasă, aceasta a fost înlocuită de Răscumpărarea prin Hristos. Păcatul este, deci, exclusiv o alegere a voinţei noastre libere a fiecăruia, iar nu ceva moştenit. [5]

Dar dacă păcătuim cu totul liber, dacă natura noastră nu este afectată cu nimic în capacitatea ei decizională şi executorie fundamentală, atunci suntem capabili să facem şi binele fără vreun ajutor din afară. Voinţa liberă este suficientă pentru mântuire. Dar atunci care mai este rolul graţiei sau chiar cel al răscumpărării ? Pelagiu a trebuit să recunoască necesitatea graţiei pentru săvârşirea faptelor mântuitoare. Dar, precizează el, aceasta nu este necesară *ad operandum*, adică pentru săvârşirea lor propriu-zisă, ci *ad facilius operandum*, adică pentru săvârşirea lor mai uşoară. Astfel, providenţa în general este ea însăşi o graţie; Legea veche a fost şi ea o formă a graţiei pentru risipirea ignoranţei umane care domnea de la o vreme; Răscumpărarea a fost, de asemenea, o graţie

menită să trezească în noi iubirea pentru Dumnezeu. Toate acestea n-au fost însă decât nişte ajutoare exterioare, nişte îndemnuri pentru voinţă spre a împlini poruncile şi a face bine. A voi şi a face binele depinde numai de noi şi nu avem nevoie să fim ajutaţi în aceasta sau de rugăciune pentru a putea face binele; Legea şi chiar Iisus Hristos n-au fost decât exemple în direcţia cea bună, îndemnuri tot mai susţinute pentru om de a face binele. [6]

Moartea, spune un discipol al lui Pelagiu, Celestius, într-una din sentinţele sale, nu este o consecinţă a morţii şi a păcatului lui Adam, după cum nici învierea nu este o consecinţă a învierii lui Hristos, *quoniam neque per mortem vel praevaricationem adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.* [7] Hristos nu a fost altceva decât modelul care trebuie ascultat şi imitat; el nu este un ajutor interior real pentru natura noastră. De aceea expresia Sf. Pavel: *Vivit in me Christus* (Hristos trăieşte în mine) nici nu mai are sens în pelagianism. În felul acesta Pelagiu respingea ideea necesităţii unei graţii medicinale, vindecătoare a unei naturi rănite grav de păcatul strămoşesc. Păcatul lui Adam l-a rănit doar pe el, nu şi pe urmaşii săi, *quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.* [8]

Totul depinde, aşadar, de fiecare om. Dumnezeu acordă pedeapsa sau răsplata numai în baza faptelor noastre; această răsplată şi chiar graţia nu este acordată *ante praevisa merita*, adică înainte de a prevedea meritele fiecăruia, ci tocmai în baza preştiinţei acestor merite. Mai exact, Dumnezeu pedepseşte sau răsplăteşte pe cineva sau îi acordă graţia divină numai în baza a ceea ce el ştie de mai înainte că acesta va face. În pelagianism nu-şi are locul, aşadar, o adevărată doctrină a graţiei acordată gratuit, fără să fie adică meritată. Începutul mântuirii îl face, deci, omul, iar nu Dumnezeu. Concupiscenţa sau pofta trupească nu este o expresie a coruperii naturii umane de către păcatul lui Adam şi de aceea nu este nevoie de graţie pentru începe fapta cea bună. Concupiscenţa a fost creată în noi odată cu trupul însuşi şi de aceea a existat şi în Hristos; a o nega înseamnă a cădea în maniheism. În consecinţă, orice om care se naşte se află în starea în care s-a aflat Adam înainte de a păcătui, *quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevariationem.* [9]

*Fericitul Augustin.* Augustin este teologul latin cel mai celebru al antichităţii latine. În el şi-a găsit pelagianismul adversarul său cel mai de temut. Voi încerca să fixez în cel ce urmează concepţia sa despre natura umană în general şi despre relaţia acesteia cu graţia divină. Adam a fost creat de Dumnezeu şi înzestrat cu o serie de daruri cum sunt nemurirea, ştiinţa, moralitatea fără cusur şi multe altele care-l făceau vrednic de fericirea paradiziacă. Se pune acum întrebarea dacă toate aceste daruri, în special acela al nemuririi, au fost nişte daruri supranaturale, supraadăugate naturii sale, sau, dimpotrivă, au constituit însăşi esenţa naturii sale inocente, fiindu-i astfel inerente, proprii, prin însuşi actul creării sale de către Dumnezeu. Întrebarea este importantă pentru că, în funcţie de răspunsul care i se dă, se poate defini apoui esenţa naturii căzute şi a păcatului care domină astăzi umanitatea.

Unii comentatori ai concepţiei lui Augustin au optat pentru a doua variantă. Adam şi Eva au fost în paradis nemuritori prin însăşi natura lor: nemurirea constituia apanajul lor natural, expresia normalităţii lor de creaturi perfecte, vrednice de vieţuirea în paradis. [10] Se pare că o atare interpretare ar trebui pusă în legătură cu o anumită perioadă a concepţiilor lui Augustin. Într-o lucrare care datează de prin anii 388-391 intitulată *De Genesi contra manichaeos,* în care el combate doctrina maniheică sub influenţa căreia încă se mai afla într-o oarecare măsură, Augustin îşi exprimă părerea că trupul lui Adam în paradis era un trup material creat din lut, fără îndoială, dar unul transparent, ceresc, care nu avea nevoie de hrană şi care nu cunoştea nici poftele trupeşti care aveau să-l bântuie după cădere. În aceste condiţii Adam şi Eva ar fi urmat să se înmulţească într-un mod cu totul spiritual dând naştere unor punci spirituali. [11] Neavând nevoi de ordin material, nefiind dominaţi, spre exemplu, de foame, de oboseală şi de toate celelalte slăbiciuni ale unei naturi materiale, ei erau, desigur, nemuritori în mod natural, adică prin însuşi statutul lor de fiinţe spirituale. În acest context moartea care a lovit pe cei doi după cădere era ceva ce a intervenit din afara naturii lor, adică o expresie a coruperii grave a acestei naturi cu care Adam şi Eva au fost înzestraţi prin însuşi actul creării lor.

Zece ani mai târziu, adică prin 401, Augustin îşi schimbă concepţia. Într-o lucrare intitulată *De Genesi ad litteram* el afirmă că trupul lui Adam în paradis trebuie să fi fost unul material în accepţiunea pe care o dăm astăzi acestui termen. Trupul lui de fiinţă încă inocentă era de natură animală, pământească, având nevoie de fructele reale ale paradisului şi fiind destinat să se

înmulţească în modul normal, trupesc, pe care-l cunoaştem şi noi. Dumnezeu putea transforma ulterior aceste făpturi materiale în fiinţe spirituale, nemuritoare, glorificându-le după o anumită perioadă de viaţă pământească, fără a le mai face să treacă prin moarte. [12]

În noul context de înţelegere a naturii umane dinainte de cădere Augustin şi-a modificat părerea în problema nemuririi. Supuşi nevoilor materiale fundamentale, adică nevoii de hrană, de somn, etc., cei doi trebuie să fi fost chiar din paradis prin însăşi firea lor materială muritori. Înaintea căderii în păcatul strămoşesc, zice Augustin, natura umană era muritoare dintr-un punct de vedere şi nemuritoare ditr-altul. Omul paradiziac era muritor prin însăşi condiţia sa de trup animal; în acelaşi timp însă el era şi nemuritor, dar prin bunăvoinţa creatorului, *mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.* El nu trăia sub condiţia lui *non posse mori* (a lui *nu putea să moară*), ci sub aceea a lui *posse non mori* (adică sub aceea a lui *putea să nu moară*). [13] Cu alte cuvinte, omul paradiziac era nemuritor *non de constitutione naturae*, adică prin însăşi constituţia naturii sale, ci prin *beneficio conditoris*, adică prin bunăvoinţa celui care l-a creat. [14]

Schimbarea de concepţie survenită la Augustin din opoziţia sa radicală faţă de maniheismul care bântuia la acea vreme atrage, însă, după sine consecinţe pe care, se pare, el nu le-a observat. Dacă Adam era muritor încă din paradis prin însăşi condiţia sa animală şi terestră, atunci moartea nu mai este o consecinţă a păcatului, ci finalul unei evoluţii fireşti a înseşi naturii sale. În zadar declarăm noi slăbiciunile premergătoare morţii, ca boala, bătrâneţea, nefericirea care domină în general natura umană după cădere, o consecinţă a păcatului; fiind simptome premergătoare ale morţii, acestea sunt faze fireşti prin care trece o natură muritoare prin ea însăşi, prin chiar constituţia ei intimă.

Indiferent însă de consecinţele pe care le implică concepţia sa antropologică din prima fază a gândirii sale, cât şi de cele pe care le implică concepţia sa din a doua fază, aspectul cel mai important care trebuie subliniat aici este faptul că natura lui Adam cel de dinainte de cădere au existat atât posibilitatea de a nu muri, definită de el prin expresia *posse non mori*, dacă ar fi respectat interdicţia de a nu mânca din fructul oprit, cât şi posibilitatea de a muri, *posse mori*, dacă ar fi păcătuit. În acest orizont de înţelegere natura umană dinainte de cădere n-a putut fi, după Augustin, decât o pură posibilitate care, ulterior, putea fi actualizată fie într-o direcţie, fie în alta. Cu alte cuvinte, natura lui Adam era liberă să devină fie una nemuritoare, fie una muritoare. Adam trăia în paradis sub semnul libertăţii pure, urmând ca ulterior să se angajeze fie în direcţia cea bună a ascultării de Dumnezeu, fie într-aceea a păcătuirii.

De altfel, Augustin declară deschis într-o lucrare intitulată *De natura et gratia* că liberul arbitru cu care omul a fost înzestrat de Dumnezeu nu-l trage de la sine nici spre virtute, dar nici spre păcat: *liberi arbitrii nos condidit nos Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur.*[15] Cu alte cuvinte natura umană este o posibilitate pură actualizabilă cu şanse egale fie spre bine, fie spre rău. Dar mai înseamnă un lucru: anume că această actualizare nu mai este iniţiativa internă, autonomă, a fiecărui om, cum susţinea pelagianismul, ci este efectul unui impuls din exterior survenit fie din partea graţiei divine, fie din partea răului. J. Tixeront ne atrage atenţia că aceasta este interpretarea comentatorilor jansenişti şi protestanţi ai lui Augustin: „Omul (paradiziac, n.n.) solicitat contradictoriu de două plăceri, aceea a concupiscenţei şi aceea a graţiei, ar fi înclinat în direcţia celei mai tari, adică a aceleia care ar fi învins-o pe cealaltă. N-ar fi existat, deci, nici o autodeterminare sau alegere din partea sa." [16]

Tixeront şi autorii catolici se străduiesc să demonstreze, dimpotrivă, că sub influenţa graţiei voinţa şi-ar păstra la Augustin întreaga libertate şi capacitate de iniţiativă. Există însă un amănunt care pare să infirme interpretarea catolică: este vorba despre atitudinea acestuia faţă de aşa-numitele fapte neutre. Julian , episcop de Eclanum şi un discipol de marcă al lui Pelagiu, învăţa că în afara faptelor bune şi a celor rele ar exista un gen de fapte neutre, nici bune, nici rele, nici vrednice de recompensă, dar nici de pedeapsă. Augustin a respins categoric astfel de fapte că faptele care nu sunt bune şi săvârşite sub impulsul graţiei sunt cu necesitate rele şi păcătoase; între faptele bune şi cele rele nu există nimic intermediar sau neutru aşa cum nu există nimic în afară de rai şi iad. „Oamenii nu sunt în nici un fel buni în mod steril (adică în afara graţiei, n.n.), căci cei care nu sunt cu adevărat buni (ca urmare a colaborării lor cu graţia, n.n.) pot fi unii mai mult, alţii mai puţin răi, *nullo modo igitur homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt possunt esse alii minus, alii magis mali.*" [17]

Semnificaţia acestei opoziţii a lui Augustin faţă de faptele neutre este aceea că în opinia lui omul nu poate avea iniţiative proprii în afara graţiei sau a ispitei. Posibilitatea faptelor neutre susţinută de pelagieni echivala nu cu un liber arbitru total neutru faţă de bine şi de rău, ci cu posibilitatea activării lui prin forţe proprii într-o direcţie în care nu poate exista nici influenţa graţiei, nici aceea a păcatului. Faptele neutre ca fapte, ca activări ale unei posibilităţi a naturii umane, nu sunt echivalente cu liberul arbitru ca posibilitate pură a naturii lui Adam de a se îndrepta în egală măsură fie spre bine, fie spre rău, ci sunt expresia ieşirii acestei naturi din stadiul de posibilitate, a activării ei din proprie iniţiativă, prin resurse şi motivaţii exclusiv interne, deci fără nici o influenţă din afara ei, fie ea divină, fie satanică. Iată de ce interpretarea comentatorilor jansenişti şi protestanţi cu privire la rolul voinţei umane sub influenţa graţiei este mai credibilă decât aceea a celor catolici care încearcă să demonstreze contrariul.

Dar argumentul cel mai evident în această dispută este doctrina augustiniană a predestinării absolute. Pelagienii sugerau că recompensele divine sunt acordate exclusiv în baza meritelor umane, adică a faptelor bune. Desigur, Dumnezeu ştie dinainte care om va săvârşi cele bune şi care pe cele rele; pelagienii nu contestau preştiinţa lui Dumnezeu. Ei afirmau însă că Dumnezeu acordă mântuirea şi fericirea veşnică tocmai în baza acestor fapte pe care el, în atotştiinţa sa, le-a prevăzut pentru fiecare din veşnicie. Cu alte cuvinte, Dumnezeu acordă răsplata numai în baza faptelor bune după ce a văzut de mai înainte că că ele vor fi săvârşite, *post praevisa merita.* Augustin s-a opus categoric acestei interpretări şi a afirmat energic că Dumnezeu are întreaga iniţiativă a recompenselor pe care le acordă doar în funcţie de voinţa sa absolută, iar nu în funcţie de iniţiativele umane. Aşadar, Dumnezeu hotărăşte acordarea răsplăţilor veşnice independent de faptele sau meritele umane pe care, desigur, le prevede din veşnicie, deci *ante praevisa merita.* [18]

Care este situaţia în cazul faptelor rele ? Iată o întrebare cu ocazia căreia din nou se pune problema dacă voinţa liberă are sau nu vreun rol propriu. Aici apare opusul predestinării şi anume doctrina reprobării divine, a respingerii unora de către Dumnezeu de la fericirea veşnică. Reprobarea are două variante: una negativă cu sensul că Dumnezeu nu-i condamnă la iad pe cei pe care-i respinge, ci îi lasă pur şi simplu să alunece spre rău în baza pornirilor lor vicioase, şi una pozitivă cu sensul că Dumnezeu ar hotărî în mod expres pe unii spre pieire fără să ţină seama de înclinaţiile acestora. Distincţia este mai puţin importantă în contextul raportului dintre natura umană şi liberul ei arbitru, pe de o parte, şi influenţa cea rea a păcatului, pe de alta. De aceea adevărata problemă este dacă voinţa umană poate înclina de la sine spre rău sau înclină numai ca urmare a unei ispite externe care o activează spre rău. Pelagienii au susţinut că omul cedează răului numai din vina sa, voinţa sa putând să-l evite fără probleme dacă ar dori.

Augustin s-a opus acestei învăţături susţinând aparent doctrina Bisericii şi anume că omul înclină după cădere în mod natural spre rău sub povara păcatului moştenit de la Adam şi care i-a slăbit în aşa măsură voinţa şi capacitatea de se opune răului încât, fără ajutorul graţiei divine el n-ar putea face binele pe care este dator să-l facă. Concupiscenţa, adică pornirea trupească păcătoasă, înclină voinţa naturală spre cele rele şi numai ajutorul graţiei îi oferă puterea de a se opune. De aceea în afara graţiei nu există oameni fără de păcat. Liberul arbitru lasat în voia sa proprie nu poate decât să păcătuiască. [19]Or, raţiunea venirii lui Hristos a fost tocmai aceea de a oferi omului căzut graţia salvatoare. Chiar dacă-i lipseşte graţia , omul este, totuşi, vinovat de păcatul său. Augustin vrea să sugereze, deci, că şi în condiţiile absenţei graţiei, voinţa şi-ar păstra iniţiativa atunci când înclină spre rău şi de aceea e vinovată. Concupiscenţa, spune el, nu este un rău în sine decât în măsura în care abate de la cele spirituale; ea nu este rea ca, *qoad actum,* este rea când, printr-o înclinaţie exagerată spre cele trupeşti, capătă aspect de vină, *reatus.* [20]

Din acest motiv, zice Augustin, întreaga umanitate este în absenţa graţiei o *massa damnata, massa peccati, massaq perditionis*, căci toţi sunt vinoaţi. [21] Cu toate acestea, Dumnezeu alege pe unii spre fericire, iar pe alţii îi lasă să piară. Ca şi în cazul predestinării, adevărata concepţie a lui Augustin despre capacitatea voinţei libere de a avea iniţiativa răului pe care-l face apare în momentul în care se pune întrebarea dacă reprobarea celor condamnaţi spre pieire are loc *post praevisa demerita* sau *ante praevisa demerita*, adică după ce a văzut de mai înainte faptele rele ale acestora sau independent de aceste fapte şi de prevederea lor. Răspunsul lui Augustin este fără echivoc: reprobarea are loc *ante praevisa demerita.* [22]

În aceste condiţii vina pentru păcat nu mai este, însă, una reală, deoarece voinţa, deşi liberă ca posibilitate pură, înclină spre rău numai ca urmare a unui impuls din afara ei survenit de la diavol prin concupiscenţa moştenită, *ex traduce,* dar mai ales ca urmare a reprobari *ante praevisa demerita* care nu face decât să întărească şi să definitiveze irevocabil căderea. Iniţiativa răului n-o are, aşadar, voinţa sau liberul arbitru, ci impulsul cel rău intervenit din afara omului şi mai ales fixarea sa în rău ca urmare a reprobării lui absolute.

Liberul arbitru rămâne intact şi în cazul reprobării, ca şi în acela al predestinaţiei. Această situaţie este paradoxală numai în aparenţă, deoarece prin liber arbitru în sensul augustinian al termenului nu se înţelege capacitatea naturii umane de a avea iniţiative, de a se autoactiva fie spre bine, fie spre rău, ci posibilitatea pură de a înclina într-o direcţie sau alta în mod indiferent, adică fie sub presiunea graţiei, fie sub aceea a răului. Liberul arbitru sau voinţa umană este, de fapt, *o posibilitate pur pasivă*, o natură aptă spre a lua orice formă i s-ar impune din afară, de a fi activată indiferent în ce direcţie. Cu aceasta putem să formulăm, în sfârşit, un răspuns la întrebarea: ce distinge cu adevărat concepţia lui Augustin de a aceea a lui Pelagiu pe care el l-a combătut cu atâta vehemenţă ?

Pelagiu afirma că omul chiar şi după cădere şi-a păstrat intactă capacitatea de a face binele şi a evita răul şi nu are nevoie în mod absolut de ajutorul graţiei pentru a face aceasta. Mai exact, fie înainte de cădere, fie după aceasta, omul îşi poate activa nestingherit voinţa în orice direcţie doreşte. Aceasta înseamnă că pentru pelagieni natura şi voinţa umană, liberul arbitru, este în realitate o posibilitate pură, o aptitudine spre activare indiferent în ce direcţie, dar o capacitate de autoactivare, *o posibilitate pură autoactivabilă*, dacă ne putem exprima astfel. Augustin nu corectează în realitate pelagianismul decât în sectorul autoactivabilităţii acestei potenţe pure care este liberul arbitru sau natura umană în general, propunând o activabilitate a acesteia numai sub impulsul extern al graţiei sau al ispitei, de unde şi doctrina sa despre predestinaţia absolută.

Totuşi, ce sens au atunci meritele voinţei care face binele numai sub impulsul graţiei, ca şi vina celui ce face răul, deşi îl face numai sub impulsul extern al ispitei ? Contradicţia este şi aici doar aparentă: deşi este activată numai de graţie, voinţa care face binele este merituoasă deoarece fapta pe care o săvârşeşte nu este ceva străin de natura ei, ceva care să-i depăşească condiţia ei proprie, ci activarea unei latenţe, revelarea a ceva ce-i este propriu şi care până atunci subzista în sânul ei ca pură posibilitate. La fel şi fapta cea rea: voinţa trebuie să suporte vina pentru ea deoarece fapta respectivă nu este altceva decât o activare a unei latenţe, a unei posibilităţi subzistente în egală măsură în adâncurile ei, deci proprie condiţiei ei intime. Meritul, ca şi vina se stabilesc în baza originii reale a faptei respective care nu este alta decât voinţa liberă ca posibilitate pură, iar nu în baza agentului intern sau extern care activează această posibilitate.

Augustin a încercat, totuşi, o explicaţie mai raţională a motivului pentru care unii răspund la îndemnul cel bun al graţiei, în timp ce alţii o resping. La întrebarea: cum se face că pentru unii graţia se dovedeşte eficace, în timp ce pentru alţii aceeaşi graţie se dovedeşte ineficace, el a răspuns că, probabil, în primii graţia se dovedeşte a fi în armonie, în congruenţă cu propria lor stare internă, iar în ceilalţi nu: „Aceia sunt aleşi care sunt armonie cu chemarea; aceia care nu sunt în armonie şi nici nu au o stare potrivită chemării nu sunt aleşi, fiindcă nu sunt căutaţi, deşi sunt chemaţi, *illi enim electi quia congruenter vocati; illi autem qui non congruebat neque contemperabantur vocationi non electi, quia non secuti, quamvis vocati.* [23]

Această explicaţie nu poate fi luată în serios, căci, dacă ar fi considerată astfel, ea ar slăbi doctrina augustiniană a predestinaţiei. Or, aceasta este singurul răspuns real pe care marele teolog latin l-a putut da pelagianismului şi de aceea importanţa ei în cadrul sistemului său este fundamentală. Totuşi, aici mai apare o problemă, anume aceea a afirmaţiei Scripturii pe de o parte *că Dumnezeu voieşte ca tot omul să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină (I Timotei II,4),* iar pe de alta spune: *Veniţi binecuvântaţii Tatălui meu şi moşteniţi împărăţia care v-a fost pregătită vouă mai înainte de a fi fost făcută lumea (Matei XXV,34).* Ca un mare teolog ce era, Augustin a încercat şi în acest caz un răspuns care să rezolve aparenta contradicţie între voinţa lui Dumnezeu de a-i mântui pe toţi şi decizia sa de a-i mântui efectiv doar pe unii hărăziţi acestei fericiri mai înainte ca aceştia să existe chiar: potrivit lui ar exista în Dumnezeu *voinţa sa* antecedentă, iniţială, potrivit căreia el ar dori să-i mântuiască pe toţi; pe de alta hotărârea sa ar fi luată în baza *voinţei sale absolute şi consecvente* fără legătură cu faptele celor aleşi. În aceştia din

urmă, adică în cei predestinaţi, Dumnezeu ar produce voinţa de a fi salvaţi aşa cum Duhul face în noi să ne simţim fii ai Tatălui strigând din adâncurile noastre: *Abba, Părinte.* [24]

Învăţătura lui Augustin despre predestinaţie a servit şi în respingerea ereziei semipelagiene. Ioan Casian, abatele unei mânăstiri din Marsilia, a susţinut că, într-adevăr, fără ajutorul graţiei omul nu poate persevera în săvârşirea faptelor bune necesare mântuirii şi de aceea pelagianismul trebuie condamnat. Totuşi, spunea el, pentru a primi graţia este necesară voinţa umană şi aceasta face începutul mântuirii prin faptul că, deşi aflată în starea ei naturală, adică în absenţa graţiei, ea este capabilă să accepte sau să respingă graţia oferită ei de Dumnezeu. O atare doctrină nu se deosebea însă fundamental de pelagianism, căci o voinţă capabilă să decidă acceptarea graţiei este o voinţă neafectată de păcat, o voinţă rămasă intactă în capacităţile ei de a rezista răului. În plus, graţia oferită celui capabil s-o accepte nu mai este o graţie adevărată, adică un dar făcut acestuia cu totul gratuit, ci este un *debitum*, o răsplată, adică ceva datorat acestuia pentru meritul său de a deosebi invitaţia cea bună de invitaţia cea rea.

În consecinţă Augustin a respins această învăţătură arătând că nu voinţei căzute îi revine meritul de a accepta graţia, ci lui Dumnezeu care oferă omului o graţie premergătoare acceptării acesteia de către voinţă, astfel încât darul divin al graţiei să nu apară ca meritat de faptele omului, ci un adevărat dar al lui Dumnezeu. Teologia catolică de mai târziu a formulat următoarele teze antisemipelagiene: Teza 1: Graţia nu poate fi meritată prin nici o faptă bună aparţinând ordinii naturale. Teza 2: Omul nu poate căpăta prima graţie numai prin rugăciuni naturale (săvârşite, adică, în starea de dinainte de primirea graţiei, n.n.). Teza 3: Pentru a cunoaşte adevărurile supranaturale este necesară revelaţia divină. Teza 4: Graţia este absolut necesară pentru începutul operei de mântuire. Fără graţie omul nu poate să ajungă la credinţă. [25]

Împotriva ereziei pelagiene aceeaşi teologie a decretat următoarele teze: Teza 5: Omul căzut poate, prin propriile sale forţe, fără ajutorul graţiei credinţei, ca şi fără al oricărui fel de graţie, să împlinească un anumit număr de fapte bune naturale. Teza 6: Nu toate faptele păgânilor şi ale necredincioşilor sunt necesarmente păcate. Teza 7: Dar este moralmente imposibil omului căzut, având la dispoziţie doar forţele sale naturale, să împlinească întreaga lege morală, să săvârşească faptele bune mai dificile şi să învingă ispitele mai violente ale păcatului mortal. Teza 8: Omul îndreptat, (care a primit botezul, n.n.) are el însuşi nevoie de graţia actuală pentru (a săvârşi) toate faptele sale mântuitoare. Teza 9: Cel îndreptat are nevoie de o graţie specială pentru a evita pe tot parcursul vieţii sale orice păcat venial (uşor). Teza 10: Cel îndreptat nu poate fără ajutorul special al graţiei să persevereze până la capăt în dreptatea primită. [26]

2. *Doctrina catolică medievală şi modernă despre voinţă şi graţie.*. Vremurile au trecut şi antichităţii latine i-a urmat scolastica în timpul căreia s-a forjat adevărata teologie catolică. Sub presiunea controverselor cu protestanţii, catolicismul a trebuit să facă faţă şi el marii probleme a predestinaţiei. Problema nu putea fi ocolită nu din cauza doctrinei protestante în materie, ci din cauza prezenţei acestei învăţături în textele biblice, cum am arătat mai sus. Cu toate eforturile sale, Augustin nu i-a găsit o rezolare satisfăcătoare din punct de vedere raţional, alta decât voinţa divină absolută. „Pentru ce-l salvează pe acesta şi nu-l salvează pe celălalt, se întreabă el retoric, păzeşte-te să judeci dacă nu vrei să fii înşelat." Aceeaşi dificultate a întâmpinat-o şi Toma de Aquino, prinţul Scolasticii, cum i se mai spune, care sugerează şi el acelaşi răspuns: "Pentru ce Dumnezeu îl cheamă pe acesta la slavă şi-l respinge pe celălalt? Nu există altă explicaţie decât însăşi voinţa divină." [27]

Eforturile de a găsi un răspuns satisfăcător problemei predestinării au continuat, deci, şi în Evul Mediu. Necesitatea de a oferi o soluţie acestei probleme a devenit mai acută odată cu apariţia Reformei. În disperare de cauză teologii catolici au apelat şi ei la vechea distincţie augustiniană dintre voinţa antecedentă şi cea consecventă pentru a explica aparentul paradox scripturistic dintre afirmarea voinţei divine de a-i mântui pe toţi şi alegerea numai a unora spre a fi mântuiţi efectiv. „Teologia catolică, spune Bartmann, distinge o dublă voinţă divină mântuitoare, voinţa antecedentă şi voinţa consecventă. Prima este generală, dar condiţională; ea vrea mântuirea tuturor dacă fiecare vrea şi el mântuirea sa. Este vorba aici de voinţa antecedentă şi această voinţă este universală. Cea de a doua este absolută şi particulară, ea se aplică numai celor care, împreună cu graţia, merită mântuirea veşnică." [28]

Cât priveşte reprobarea, acelaşi teolog atrage atenţia că teologia catolică se distinge şi în acest punct de protestanţi, căci ea nu învaţă reprobarea pozitivă (condamnarea unora la pedepsele veşnice fără a ţine seama de voinţa acestora de a se mântui), ci numai reprobarea negativă. „S-ar putea pune întrebarea în ce fel se distinge reprobarea pozitivă eretică de reprobarea negativă admisă de unii autori catolici. După predestinaţieni, Dumnezeu predestinează în mod pozitiv o parte a oamenilor la pedepsele iadului şi hotărăşte apoi, să le refuze graţiile necesare de aşa manieră încât ei vor cădea în mod negreşit şi cu necesitate în păcat şi pierzanie. Din contră, partizanii reprobării negative înfăţişează atitudinea lui Dumnezeu faţă de păcătosul nepocăit şi faţă de pierzania sa de o manieră explicit negativă: Dumnezeu îl lasă pur şi simplu de o parte, nu-i face parte de slava veşnică şi, prin urmare, nu-i face parte nici de graţia eficace. Şi astfel el se pierde.” Teoria ar părea promiţătoare la prima vedere. „În realitate, recunoaşte Bartmann, cele două opinii ajung la acelaşi rezultat. Din cele două explicaţii rezultă… ‚damnaţia infailibilă'.” [29]

Problema predestinării este însă mai puţin importantă în sistemul catolic. Adevărata problemă proprie acestei teologii şi doctrinei ei despre graţie este aceea a raportului acesteia cu liberul arbitru, cu voinţa umană liberă. Teza fundamentală a teologiei catolice în această privinţă este aceea că voinţa umană conservă sub influenţa graţiei libertatea sa completă. [30] Graţia actuală este acel ajutor pe care Dumnezeu îl oferă omului ocazional îndemnându-i voinţa spre cele bune, spre cele veşnice. Problema care se pune este aceea de a înţelege în ce mod acţionează Dumnezeu asupra voinţei libere: dacă aşteaptă ca voinţa să facă primul pas, atunci iniţiativa mântuirii nu mai aparţine lui Dumnezeu, ci omului, şi dacă omul a fost capabil să voiască cele veşnice în condiţii pur naturale, va fi capabil să voiască aceste lucruri până la capăt, adică exact ceea ce susţinea Pelagiu sau Casian; dacă, dimpotrivă, Dumnezeu va impune voinţei să iasă din indecizia sa, atunci de ce o face doar cu unii, iar cu alţii nu, iar dacă o face cu unii atunci îi predetermină şi actul mântuirii nu mai este expresia cooperării libere a omului cu Dumnezeu. Dar să-l urmărim pe acelaşi Bartmann şi să vedem cum se pune mai profund această dilemă metafizică.

„Dacă dogma, spune el, ne învaţă că omul este liber sub influenţa graţiei, cum se explică atunci infailibilitatea succesului graţiei; mai precis, cum ar trebui înţeleasă trecerea de la graţia suficientă la graţia eficace. Se produce oare adeziunea omului printr-o nouă excitare divină (printr-un nou impuls) şi printr-o determinare de către Dumnezeu a voinţei de aşa manieră încât Dumnezeu pune de acord voinţa umană cu voinţa graţiei sale? Sau această adeziune se produce printr-o liberă decizie a omului de aşa manieră încât el este cel ce-şi pune în armonie voinţa sa cu voinţa divină a graţiei? (Şi mai precis): succesul graţiei îşi are temeiul în natura acestei graţii (*gratia afficax per se sive ab intrinseco*) sau (îl găseşte) abia în libertatea (omului) (*gratia efficax per accidens sive ab extinseco*) ? Dumnezeu voieşte acest succes în el însuşi sau îl vrea în om? Dumnezeu prevede în mod infailibil succesul, pentru că vrea acest succes (în sine, independent de reacţia omului) sau îl vrea pentru că vede că omul va coopera cu graţia? Nu se poate nega, comentează Bartmann, că aceste probleme exercită o mare atracţie speculativă şi că, din cauza strânsei lor legături cu problema mântuirii noastre, ele sunt de o mare importanţă practică. Din nefericire, însă, ele par să fie pentru noi insolubile.” [31]

Să vedem, însă, soluţiile pe care le-a încercat teologia catolică la această spinoasă problemă.

*Tomismul*. Dominicanul spaniol Banēz de Salamanca (+1604) pleacă de la principiul tomist potrivit căruia nici o cauză secundă (adică nici un agent din lumea celor create) nu devine activă fără să fie determinată în mod eficace de către cauza primă, adică de însuşi Dumnezeu. Omul prin voinţa sa liberă este el însuşi o cauză secundă în sensul că prin actele voinţei sale el influenţează lumea care-l înconjoară producând efecte asupra ei şi asupra sa. Forţa prin care voinţa trece din starea ei potenţială în aceea de act, de faptă, provine însă din afara ei şi anume de la cauza primă care este Dumnezeu. Ca *actus purus* Dumnezeu constituie impulsul „fizic” al oricărui act creat, deci şi al oricărui act uman. Graţia este tocmai acest impuls pe care Dumnezeu îl oferă voinţei libere în mod suficient (graţia suficientă), dar în acelaşi timp şi eficient (graţia eficientă). Aşadar, dacă voinţa este determinată spre cele naturale, aceasta se datorează eficienţei infailibile a graţiei, iar nu voinţei umane. De aceea Banēz îşi rezumă teoria prin formula: *eficacitatea infailibilei conexiuni (a cauzei) cu efectul provine din natura intrinsecă a graţiei – efficacia infailibilis connexionis cum effectu ex natura gratiae intrinseca*.

Aşadar, după Banēz, eficacitatea infailibilă cu care acţionează Graţia divină în calitatea ei de cauză primă asupra voinţei libere a omului, în calitatea acesteia de cauză secundă a actelor sale proprii, provine din natura intrinsecă a graţiei. Având în vedere că în Dumnezeu nu există nimic potenţial care să poată fi activat în timp, că deci El este act pur din totdeauna, impulsul pe care-l oferă cauzelor secunde este din eternitate şi chiar dacă efectul lui se manifestă abia în timp, Dumnezeu ştie din eternitate ce efecte vor avea impulsurile sale. Aceasta înseamnă că el decretează de fapt din eternitate pe cine va predetermina fizic prin graţia sa la mântuire. Acţiunea sa nu este doar o mişcare, *motio,* a voinţei umane prin intermediul graţiei, ci este chiar o predeterminare, *premotio*, şi această predeterminare este nu doar sub forma graţiei suficiente, ci direct sub aceea a graţiei eficiente, eficace în mod infailibil.

Banēz, deşi şi-a conturat teoria în cel mai autentic spirit aristotelico-tomist, era conştient de limitele acestei demonstraţii. Dacă Dumnezeu predetermină eficace prin decretul său din eternitate pe cei ce se mântuiesc, nu este limpede cum de scapă acestei înfricoşătoare eficienţe cei ce nu cooperează cu graţia şi ajung la iad ? Dar, mai presus de orice, cum mai rămâne voinţa liberă în mod real în condiţiile predeterminării ei fizice de către graţie ? Primei dificultăţi Banēz a încercat, se pare, să-i facă faţă postulând ideea că Dumnezeu acţionează asupra fiecărei fiinţe create potrivit naturii ei proprii: pe cele nelibere făcându-le să acţioneze cu necesitate, pe cele libere făcându-le să acţioneze de o manieră liberă. Dacă există unele voinţe care nu cooperează, este pentru că acestora le-ar lipsi aplicarea spre acţiunea cea bună, aplicare pe care Dumnezeu a prevăzut-o din eternitate! Dar iată explicaţia lui Banēz în formularea lui Bartmann:

„Această prederminare noi o numim fizică, căci ea acţionează asupra voinţei din interior, adică în natura ei intimă: ea o atrage spre bine nu doar printr-un îndemn moral exterior, ci o mişcă fizic în direcţia în care ea doreşte ca aceasta să acţioneze, desigur, conform naturii ei proprii, deci în mod liber. Această premoţiune fizică este graţia eficace; sub influienţa ei voinţa cea bună se manifestă ca atare. Dacă ea, premoţiunea, lipseşte voinţei, aceasta nu este complet echipată pentru acţiune şi în acest caz graţia nu este decât o graţie suficientă; lipseşte astfel voinţei *applicatio ad actum*, mişcarea care o face să treacă de la *actus primus* la *actus secundus*. Între cele două graţii există o diferenţă esenţială, ele sunt entitativ distincte. Graţia suficientă nu oferă decât pe *a putea*, dar ea nu ajunge niciodată până la *a voi* efectiv; pe aceasta o provoacă o nouă graţie, care niciodată nu este lipsită de succes. Acest succes Dumnezeu îl prevede din eternitate în decretul graţiei sale fizic predeterminante.” [32] Desigur, problema celor care nu cooperează nu este rezolvată deloc, deoarece rămâne în picioare întrebarea: de ce Dumnezeu nu oferă tuturor şi graţia eficace, adică tocmai aceea care produce în om *applicatio ad actum* ? Astfel, problema predestinării nu este înfrântă.

Să vedem, însă, cum răspunde Banēz celei de a doua dificultăţi, anume a modului în care libertatea poate rămâne intactă în cei asupra cărora se exercită graţia eficace. Între graţia divină şi voinţa liberă se află acelaşi raport ca între cauza divină şi efectul ei creat. Banēz afirmă astfel că voinţa ar fi liberă *in sensu diviso* şi nu *in sensu composito*; ea este liberă in sensu diviso, adică în sensul că, independent şi separat de graţia eficace, ea se poate sustrage actului pentru care această graţie (premoţiune fizică) i-a fost acordată; astfel, voinţa îşi păstrează puterea de a fi liberă aşa precum o pasăre ce stă pe o creangă îşi păstrează capacitatea de a zbura. *In sensu composito*, adică într-o uniune de fapt dintre graţia eficace şi voinţă nu mai este posibil ca voinţa să se sustragă actului; o pasăre nu poate în acelaşi timp să stea pe cracă şi să şi zboare. Desigur, distincţia lui Banēz este gratuită, căci tot nu este clar modul în care, sub influenţa graţiei eficace, a impulsului fizic infailibil pe care voinţa-l suferă din partea lui Dumnezeu, aceasta îşi mai poate menţine libertatea de a vrea binele sau de a-l respinge. [33]

*Molinismul*. Iezuitul spaniol Molina (+1600) a căutat o altă soluţie acestei spinoase probleme a modului în care voinţa îşi poate păstra libertatea sub presiunea graţiei eficace. Dumnezeu, zice el, în calitatea sa de *actus primus* înzestrează pe om cu graţia supranaturală în vederea săvârşirii binelui, nu doar printr-o influenţă morală exterioară, printr-o simplă iluminare a inteligenţei, ci fizic prin mişcarea şi exercitarea voinţei şi aceasta de o manieră suficientă. Trecerea efectivă către săvârşirea binelui, în *actus secundus*, se produce în felul următor: voinţa primeşte graţia şi în uniune cu ea săvârşeşte binele, astfel încât caracterul supranatural al acestui act provine din partea graţiei care operează această trecere de la *actus primus* la *actus secundus,* dar vitalitatea actului mântuitor

este asigurată de voinţă. În fond, susţine Molina, nu există decât graţia suficientă care nu este o premoţiune fizică, motiv pentru care, sub influenţa ei, voinţa îşi poate menţine complet stăpânirea asupra ei însăşi. De voinţa umană depinde însă dacă această graţie devine eficace sau dacă rămâne doar suficientă. Astfel, îşi rezumă Molina teoria: *eficacitatea graţiei este condiţionată de motive din afara ei sau, altfel spus, accidentale – efficacia gratiae ab extrinseco sive per accidens.* [34]

Teoria lui Molina utilizează aceeaşi noţiune de voinţă indiferentă în raport cu graţia pe care o utilizează şi tomistul Banēz. Diferenţa este că, în timp ce în tomism voinţa este scoasă din indiferenţa ei în mod violent sub presiunea premoţiunii fizice infailibile a graţiei eficiente, în timp ce molinismul lasă în întregime în seama voinţei libere transformarea graţiei suficiente în graţie eficientă, iar aceasta, adică voinţa, poate s-o facă sau poate să n-o facă; în indiferenţa ei, voinţa umană este cu totul liberă, deci autonomă. Este interesant faptul că pe teologii catolici nu-i preocupă această indiferenţă a conceptului lor de voinţă liberă pe care-l folosesc, cu grave consecinţe spirituale după cum vom vedea; ceea ce-i nelinişteşte în molinism este cum să asigure atotştiinţa divină pe fondul unei teorii în care efectul întâlnirii graţiei şi voinţa umană depinde de capriciul acesteia din urmă. Pentru a depăşi acest handicap de care însuşi Molina era conştient cu privire la teoria sa, el a propus un concept cu totul straniu despre ştiinţa lui Dumnezeu: ştiinţa medie. Dumnezeu nu preştie cele ce se vor întâmpla în lume, ca să nu se poată spune că le predetermină; El poate prevedea însă, cum se vor comporta oamenii în anumite circumstanţe date şi acţionează în consecinţă. Nu este cazul să discutăm aici valoarea acestei teorii despre ştiinţa divină, teorie pe care înşişi teologii catolici o critică pe bună dreptare, abordarea ei avându-şi locul în capitolul despre atributele divine în general. [35]

*Congruismul.* Această teorie nu mai face dependentă eficacitatea graţiei nici de premoţiunea fizică a tomiştilor, dar nici de capriciile unei voinţe cu totul indiferente faţă de cele sfinte, ci de circumstanţele interne şi externe în care are loc intervenţia graţiei asupra omului. Dacă aceste circumstanţe coincid în mod favorabil, adică sunt congruente, atunci voinţa se va decide cu certitudine şi va face din graţia suficientă o graţie eficace (*gratia congrua*); dacă, dimpotrivă, graţia va atinge voinţa în circumstanţe cu totul nefavorabile, ea va rămâne ineficace, adică doar suficientă (*gratia incongrua*). De exemplu, o sabie este un dar obiectiv acelaşi atât în timp de pace, cât şi pe timp de război; împrejurările fac însă, ca el să fie deosebit de valoros şi eficace pe timp de război decât în timp de pace. [36]

Este inutil să mai comentăm această teorie care aseamănă graţia cu ploaia sau zăpada ce cad cu totul aleatoriu; în realitate, ea subminează atotînţelepciunea divină care trimite oamenilor harul nu în mod orb, şi când este nevoie de ele şi când nu este, cum se dezlănţuie forţele naturii peste lume, ci cu toată grija, astfel încât cel ce îl primeşte să-l poată folosi cu toată eficienţa, dacă o voieşte.

*Augustinismul.* Cardinalii Noris (+1704), Berti (+1742) şi Marceli (+1804) au respins succesiv noţiunea tomistă a premoţiunii fizice, foarte criticată, înlocuind-o cu noţiunea de inspiraţie augustiniană a delectaţiei victorioase (*delectatio victrix*). Dumnezeu inspiră în prealabil omului această plăcere, *delectatio*, pentru bunurile veşnice, plăcere cu care, dacă pactizează, voinţa îşi menţine întreaga libertate de a alege: *delectatio* nu mişcă fizic voinţa liberă, ci exercită asupra ei o influienţă morală atrăgând-o spre bine până la victoria completă asupra ei şi asupra slăbiciunilor care o sufocă; în felul acesta voinţa rămâne fizic cu totul liberă, graţia neacţionând asupra ei în mod irezistibil. Şi această teorie este criticată de teologii de inspiraţie tomistă nu pentru natura conceptului de voinţă pe care-l utilizează, ci pentru că, făcând eficacitatea graţiei dependentă de voinţă cum face şi molinismul, explică insuficient preştiinţa divină. [37]

Toate aceste teorii sunt, evident, insuficiente pentru a explica paradoxul amintit. Cu toate acestea teza generală catolică este în acord cu Scriptura şi anume că Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască. Teza 11: Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să fie mântuiţi. Teza 12: Dumnezeu acordă tuturor păcătoşilor credincioşi graţia suficientă nu numai pentru a evita răul, ci şi pentru a se converti. Teza 13: Chiar şi păcătoşilor orbiţi şi înrăiţi Dumnezeu le oferă graţia suficientă dacă nu întotdeauna de o manieră imediată (*gratia proxime sufficiens*), cel puţin de o manieră îndepărtată (*graţia remote sufficiens*). [38]

3. *Problema indiferenţei naturii umane faţă de graţie.* Dificultăţile întâmpinate de teologia catolică în efortul ei de a împăca două noţiuni contradictorii cum sunt libertatea voinţei şi graţia

actuală sporesc considerabil în momentul în care aceeaşi teologie încearcă să rezolve conflictul în cadrul mai general al raportului dintre graţie şi natura umană însăşi. Ce este, totuşi, graţia în ea însăşi ? Bartmann citează definiţia Catehismului roman potrivit căruia graţia este „o calitate divină inerentă sufletului, *divina qualitas in anima inhaerens*”, după care citează un text din Toma d’Aquino care spune: „Graţia o situăm în specia calităţii, deşi nu poate fi numită la propriu un *habitus*, căci ea nu trimite în mod direct *către faptă*, ci către un fel de *existenţă spirituală…, gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale…*” [39]

Comentariul lui Bartmann este următorul: “Se spune că graţia sfinţitoare este ceva de natură fizică permanentă, pentru a o distinge de acţiunea tranzitorie a lui Dumnezeu din graţia actuală. Explicaţia teologilor o caracterizează ca fiind o calitate. Într-adevăr, dacă graţia nu este Dumnezeu însuşi, atunci ea este ceva creat. Dacă este ceva creat, ea nu poate fi, totuşi, o substanţă; căci o substanţă completă, conform propriei definiţii (care există, adică, prin ea însăşi, care îşi este sieşi suficientă, n.n.), nu se poate uni la nivelul existenţei (secundum esse) cu o altă substanţă completă. Dacă am considera-o drept o substanţă incompletă, ea ar trebui să formeze în unire cu omul o existenţă de acelaşi ordin şi şi-ar pierde tocmai prin aceasta caracterul ei supranatural. Graţia, conchide Bartmann, este, aşadar, un accident (adică ceva ce nu există prin el însuşi, ci numai în unire cu o substanţă, n.n.). Şi încă un accident spiritual deoarece se ataşează de suflet. După felul accidentului ea nu poate fi decât o calitate, căci toate celelalte feluri de accidente se exclud prin însăşi definiţia lor. Dar, în cadrul categoriei calităţii sau a felului de a fi ea nu poate fi decât un „habitus”. Este adevărat că „habitusul” este mai întâi o aptitudine către acţiune. Iată pentru ce filosofia nu cunoaşte decât habitusul acţiunii (*habitus operativus*), altfel spus obişnuinţa. Dar speculaţia teologică adaugă aşanumitul habitus entitativ (*habitus entitativus*) şi-i atribuie o relaţie cu substanţa sufletului, iar nu cu potenţele sale, cel puţin nu direct.” [40]

Acelaşi Bartmann este şi mai precis când spune că: „Teologii vorbesc despre graţie (*gratia sanctificans*) ca despre o „*perfectio sive complementum naturae* (o perfecţionare sau un complement al naturii)”. Această expresie nu trebuie înţeleasă la modul literal, în sensul că natura (umană, n.n.) în sine, fără graţie, ar fi incompletă, ci în sensul că natura are în ea însăşi, în calitatea ei de chip al lui Dumnezeu, o înclinare (o dispoziţie) către supranatură. Astfel, teologii numesc graţia, atunci când o compară cu natura, „*altior natura* (o natură mai înaltă)”, pentru a marca astfel caracterul ei supranatural şi caracterul ei de principiu de acţiune superior; căci „*natura est principium proximum agendi* (natura este principiul imediat al acţiunii).” [41]

Precizările teologiei catolice cu privire la esenţa şi la raportul graţiei cu natura umană par la prima vedere solide, suficiente, impunătoare chiar ! *Habitus operativus* ! *Habitus entitativus* ! În realitate lucrurile nu stau deloc aşa; aceste concepte, dar mai ales cel de natură completă căreia i se adaugă graţia ca un complement, ca un accident fie el şi de ordin spiritual, ascund o gravă contradicţie de care teologia catolică şi-a dat seama abia de curând. Problema apare în momentul în care se pune întrebarea: ce este natura ? Ce este supranatura ? Manualele catolice definesc în general cele două concepte prin opoziţie reciprocă: „Este natural tot ceea ce, de o manieră constitutivă, consecutivă sau prin exigitigenţă, aparţine naturii, *naturale est, quod vel constitutive, vel consecutive, vel exigitive ad naturam pertinet*.” Dimpotrivă, „este supranatural ceea ce nu aparţine naturii nici constitutiv, nici consecutiv, nici prin exigenţă, *supranaturale est id, quod neque constitutive neque consecutive neque exigitive ad naturam pertinet*.” [42]

Consecinţa acestui mod de a defini atât natura cât şi supranatura este însă neaşteptată: dacă supranaturalul sau graţia nu este ceva constitutiv naturii umane, dacă aceasta este completă în sine prin însuşi stratul ei de substanţă, atunci graţia este ceva neesenţial şi chiar nenecesar acestei naturi; ba, fiind astfel doar un accident al naturii, graţia îi este acesteia chiar indiferentă. Aceste raţionamente sunt puse în evidenţă chiar de teologii catolici. „O natură completă în ea însăşi, spune teologul catolic Fr. Diekamp referindu-se la natura umană, adică prevăzută cu tot ceea ce-i este necesar, primeşte supranaturalul ca supraadăugat.” Care-i motivul ? „Dacă natura umană, explică acelaşi teolog, n-ar fi ceva închis şi complet, dacă ea s-ar ofili în naturalitatea ei când i-ar lipsi graţia, atunci graţia ar fi un *debitum* (ceva necesar existenţei unei fiinţe, n.n.) şi ar înceta să mai fie graţie.” Argumentul pare întemeiat, dar consecinţa este neiertătoare: „Natura umană, considerată în ea însăşi, este nevoit să conchidă Diekamp, nu aspiră către graţie, deşi nici nu o exclude; ea rămâne

însă, cu privire la aceasta indiferentă şi neutră.” [43] Dacă natura umană în naturalitatea ei, este indiferentă şi neutră în raport cu graţia, atunci aspiraţia ei către supranatural, înclinaţia, dispoziţia ei către scopul supranatural pe care i-l propune graţia este doar o vorbă goală de conţinut. Mai mult, concepţia despre o natură umană pură, completă în ea însăşi, perfectă în naturalitatea ei conduce la autonomie totală în raport cu Dumnezeu, la indiferenţă faţă de el şi astfel la secularizare. Doctrina modernă a naturii pure şi concepţia implicată în ea, anume aceea a unei fericiri pur „naturale' a omului, observă unul dintre cei mai mari teologi catolici al acestui secol, H. de Lubac, a putut fi utilă pentru a combate erorile lui Baius şi Jansenius. Dar ea este: a) periculoasă din punct de vedere pastoral, deoarece favorizează o cultură şi o morală pur seculare; ordinea supranaturală apare ca în întregime extrinsecă şi se adaugă ca ceva întâmplător ordinii naturale privită de mai înainte, în desăvârşirea ei, ca o ordine normală şi caracteristic umană; b) insuficientă în sine, căci ea suprimă în mod unilateral dialectica inevitabilă dintre caracterul constitutiv şi caracterul gratuit al destinului nostru supranatural în avantajul unilateral al doctrinei definite oficial a gratuităţii graţiei divine. [44]

Consideraţiile lui H. de Lubac sunt profunde. Ele exprimă situaţia gravă în care se află doctrina catolică a graţiei, care concepe posibilitatea unei naturi umane pure, completă în naturalitatea ei şi de aceea indiferentă faţă de Dumnezeu. Conştienţi de faptul că o astfel de concepţie face din om o făptură autonomă în raport cu Dumnezeu, o făptură care poate trăi în naturalitatea ei fără să aibă nevoie de fericirea veşnică, teologii catolici au început să caute febril soluţii la această problemă pentru a înlătura consecinţa unei viziuni pur seculare despre destinul uman.

O primă tentativă în acest sens a fost aceea de a face apel la serviciile filosofiei transcedentale kantiene. Promotorul acestei tentative este teologul catolic J. Marechal, primul care a căutat „să regândească tomismul în funcţie de filosofiile moderne, transpunând metoda transcedentală în interiorul filosofiei tomiste”; problema care l-a preocupat era aceea de a şti „care sunt, în natura umană, condiţiile posibilităţii viziunii beatifice”. În lucrarea sa fundamentală *Punctul de plecare al metafizicii* (Bruxelles-Paris, 1922-1949) Marechal ajunge la concepţia că omul, în calitatea sa de „natură” existând concret în istorie, posedă „intuiţia relativă sau incipientă sau care tinde către fiinţa absolută”. „Afirmaţia noastră implicită a Fiinţei absolute, spune el, poartă marca unei necesităţi a priori”. [45]

Ideea lui Marechal este că „natura” umană pură, prin autoreflecţie, ajunge să-şi conştientizeze statutul ei de existenţă finită şi, prin contrast, să postuleze cu necesitate existenţa unei Fiinţe absolute. Într-o lucrare intitulată Geist in Welt (1939), K. Rahner, alt mare teolog catolic al acestui secol, a căutat să dezvolte şi mai mult această poziţie a lui Marechal în limitele filozofiei transcedentale plecând şi el de la autoreflecţia pe care spiritul uman o întreprinde, devenind astfel conştient de propria-i prezenţă (Besiechsein). Luând ca punct de plecare subiectivitatea transcedentală (spirituală şi personală), Rahner încearcă să dea ansamblului teologiei dimensiunea unei antropologii transcedentale. [46]

O altă încercare a teologiei catolice de a depăşi inconvenienţele doctrinei naturii umane pure, completă în ea însăşi şi suficientă sieşi chiar în absenţa graţiei, a fost făcută prin apel la filozofia dialogului, dezvoltată în perioada primului război mondial şi ca o reacţie la filozofia transcedentală, de filosofi personalişti ca Fr. Rosenzweig, F. Ebner şi mai ales de M. Buber. Gânditorul catolic reprezentativ pentru această direcţie de reconstrucţie a doctrinei despre relaţia omului cu Dumnezeu este Romano Guardini. Pentru el persoana umană nu este doar o totalitate spirituală şi corporală, completă în naturalitatea ei, ca în teoria clasică, şi nici simpla conştiinţă a propriei prezenţe ca fiinţă finită ce presupune cu necesitate raportarea la un Dumnezeu ca *esse absolutum*; persoana există deja ca atare, este prin chiar faptul că Dumnezeu „însuşi îl determină pe om să fie un Tu”. „Lucrurile, spune Guardini, se nasc la porunca lui Dumnezeu; persoana, la rândul ei, se naşte din interpelarea lui Dumnezeu”. Omul este „prin chiar existenţa sa proprie, asupra căreia nu are nici o putere, un răspuns la interpelarea Creatorului”. [47]

H. de Lubac, la care ne-am referit mai sus, caută şi el o soluţie în această spinoasă problemă propunând o raportare a graţiei nu faţă de clasica natură pură, abstractă şi implicând atâtea consecinţe nedorite, ci faţă de natura umană concretă. Conceptul clasic, scolastic de natură pură, spune el, suferă de două carenţe majore: în primul rând este un concept prepersonal; în al doilea rând, este un concept non-istoric, abstract. Ideea ar fi că o natură înţeleasă în ipostaza ei concretă,

personală, istorică, estompează puternic inconvenientul pe care-l implică aşa-numita completitudine a naturii pure, anume, indiferenţa faţă de graţie; mai mult, natura umană înţeleasă la modul personal implică tocmai prin aceasta o dorinţă naturală după Dumnezeu, după supranatural. Spre deosebire faţă de filozofia transcedentală cultivată de J. Marechal în care natura umană este luată ca bază pentru a descoperi în ea premizele lumii supranaturale, de Lubac procedează exact invers: supranaturalul este luat ca bază pentru a înţelege natura umană. De fapt, spune el, supranaturalul este cel ce produce natura umană propriu-zisă; influenţat şi el de filozofia dialogului, de Lubac sugerează că adevărata noastră natură nu este o natură pură, abstractă, ci o natură concretă, personală, singura care poate tinde către supranatural, care manifestă o finalitate supranaturală, şi care ne este dată numai în dialog cu Dumnezeu: chemarea lui Dumnezeu din care decurge finalitatea mea supranaturală, spune el, este pentru mine „constitutivă”. [48]

K. Rahner, la rândul său, caută o soluţie şi mai subtilă apelând la existenţialismul lui Heideger propunând o înţelegere a naturii umane nu doar ca pură posibilitate, ci şi ca un „existenţial supranatural al finalităţii naturale”. Efortul său este menit să înlăture mai ales impresia de „extrinsecism”, de exterioritate a graţiei în raport cu natura umană. El îşi dă seama, însă, că dacă natura umană este înţeleasă în întregime ca produsă de graţie, cum crede de Lubac, atunci graţia nu mai poate apare ca ceva gratuit, ci ca ceva datorat. Pentru acest motiv el nu înlătură conceptul de natură pură, înţelegându-l ca simplă posibilitate a priori cu care se naşte fiecare om; acesta devine însă, om cu adevărat abia în momentul în care-şi asumă condiţiile istorice concrete în care trăieşte, abia în momentul în care trăieşte „existenţial”, ca o fiinţă istorică autentică. Abia prin această latură „existenţială” omul este o fiinţă care se desăvârşeşte continuu, care tinde mereu dincolo de sine, spre supranatural. Înţeles astfel, acest „existenţial nu este supraadăugat naturii şi finalităţii ei într-un mod accidental. Ca potenţă supranaturală, el este tot ce poate fi mai intim şi mai propriu omului, centrul şi principiul său de înrădăcinare. Astfel, fiinţa cea mai intimă a omului este graţie. (…) Existenţialul supranatural este astfel identic cu graţia justificării, întotdeauna oferită deja ca situaţie transcedentală, chiar dacă ea nu este întotdeauna acceptată de către libertate, aşa cum ea o cere.” [49]

Nu este cazul să întreprindem aici o analiză extinsă a noilor teorii catolice despre raportul dintre natura umană şi graţia sfinţitoare. Ele sunt generate din dorinţa de a face faţă reproşurilor protestante cu privire la accentul exagerat pe care teologia catolică îl pune pe esenţa umană înţeleasă ca natură pură în detrimentul aspectului ei de persoană. Toate eforturile susmenţionate au ca ţintă evidenţierea laturii personale a naturii umane. Despre reuşita acestor tentative mă voi mulţumi să citez aprecierea teologului catolic H. Muhlen: „Procesul de reinterpretare a gândirii tradiţionale dominată de categoria substanţei – în care persoana este definită ca *rationalis naturae individua substantia* – este departe de a fi terminat în interiorul teologiei catolice. (…)O teorie veritabilă şi completă a persoanei încă lipseşte; suntem convinşi că dialogul dintre teologiile catolică şi protestantă despre graţie nu va putea fi reluat de o manieră satisfăcătoare decât după ce se va reflecta mai temeinic, şi de o parte şi de cealaltă, asupra chestiunilor ‚preteologice’ ale raportului dintre esenţă şi persoană”. [50]

4. *Justificarea. Problema meritelor*. Două sunt problemele asupra cărora insistă teologia catolică a mântuirii subiective: natura justificării şi problema meritelor. Definiţia justificării se bazează pe un decret al Conciliului de la Trident potrivit căruia aceasta este o trecere de la starea de om păcătos, de injustiţie ca urmare a acestui fapt şi de mânie a lui Dumnezeu cu privire la el, la starea de graţie şi de înfiere divină. În consecinţă, Bartman prezintă următoarea definiţie *de fide*: „în justificare păcatele nu sunt doar ignorate de Dumnezeu, ci cu adevărat şi în mod real şterse.” [51] Acesta este aşa-numitul aspect negativ al justificării care, aparent, distinge doctrina catolică de cea protestantă. Este evident că prin această precizare teologia catolică vrea să sugereze o ştergere ontologică a păcatului, o vindecare în sine a naturii umane căzute.

Semnificaţia ontologică a justificării negative, adică a ştergerii reale a păcatului, nu este, totuşi, atât de clară pe cât ar voi teologia catolică. Încă din perioada scolastică s-a pus problema dacă graţia şterge în mod fizic păcatul în virtutea naturii sale proprii sau face aceasta numai moral în virtutea unei ordonanţe divine. Pentru a doua semnificaţie s-a pronunţat în mod hotărât Duns Scotus şi după el teologi de marcă precum G. Biel, Suarez, Lessius, Schwane, Minges. După Gabriel Biel numai *voluntas Dei ordinata* este cea care a decis ca graţia să distrugă păcatul; în sine, păcatul şi graţia ar putea coexista foarte bine în aceeaşi inimă. Toma d'Aquino este de altă părere. El

crede că, deşi nu o face efectiv, graţia şterge, totuşi, păcatul în mod formal. El spune: „*gratia non expellit culpam efective sed formaliter*." [52]

Este greu de înţeles dacă acest *formaliter* are o reală semnificaţie ontologică. De altfel, este şi mai greu de admis o valoare ontologică a acestei concepţii în condiţiile doctrinei despre natura pură, neatinsă în completitudinea ei de păcatul strămoşesc. Or, tocmai această completitudine a permis teologiei scolastice opinii nominaliste ca cele ale lui Duns Scotus sau Gabriel Biel. Căci ne putem întreba: ce poate şterge cu adevărat graţia la o natură intactă, la o natură care în urma păcatului strămoşesc n-a pierdut decât etajul ei supranatural sau graţia accidentală ?

Acelaşi Conciliu mai adaugă precizarea „că justificarea nu este numai o ştergere a păcatelor, ci şi o sfinţire şi o reînnoire a omului interior prin acceptarea voluntară a graţiei şi a darurilor." [53] Acesta ar fi aspectul pozitiv al justificării cu o semnificaţie şi mai ontologică decât aceea a aspectului ei negativ. Efectele sfinţirii şi înnoirii reale, ba chiar ontologice, ale justificării ar fi darurile Duhului Sfânt, dar mai ales virtuţile teologice: credinţa, nădejdea şi dragostea (caritatea). Pentru a elimina orice interpretare potrivit căreia aceste roade ale justificării ar fi acordate de Dumnezeu din afară, că acestea nu ar reflecta o stare intrinsecă a naturii reînnoite de graţie, ci numai voinţa divină atotputernică, teologii scolastici au început să dezvolte ideea virtuţiilor inerente sau infuze, adică interioare naturii justificate. „Expresia *virtus infuza* nu-şi face apariţia decât în secolul al XIII-lea; Conciliul de la Viena din 1311 o acceptă favorabil. Sf. Toma admisese şi el atari forţe infuze după analogia naturii (S. th. I,II,110,2); Conciliul de la Trident a decretat formal că cele trei virtuţi teologice sunt *virtutes infusae*." [54]

Semnificaţia ontologică a virtuţiilor „infuze" nu este mai reală decât aceea a ştergerii păcatului. Suarez defineşte virtuţiile ca fiind un habitus, asemenea graţiei. Or, în măsura în care cu tot caracterul ei de habitus, graţia este o realitate accidentală, extrinsecă naturii umane şi a rămas aşa chiar şi în urma recentelor eforturi descrise mai sus, în aceeaşi măsură trebuie socotite şi virtuţiile „infuze": extrinseci naturii umane. Prin urmare, justificarea nu atinge în nici un fel esenţa umană, natura pură. Asemenea graţiei, şi ele sunt supraadăugate naturii pure formând etajul ei supranatural. În sine, natura pură în completitudinea ei este tot atât de indiferentă faţă de virtuţiile „infuze" pe cât este faţă de graţie.

O dovadă în plus a caracterului neontologic al doctrinei catolice despre justificare o constituie şi recentele eforturi ale unor teologi de a reconsidera natura pură în raport cu păcatul, pentru a veni în întâmpinarea celebrei doctrine protestante cuprinsă în formula *simul justus et peccator* (a omului justificat exclusiv prin decizia voinţei divine, deci exterior, dar în sine rămas păcătos). K. Rahner sugerează astfel că realitatea justificării, adică afirmarea ei dogmatică, pe de o parte, şi experienţa efectivă a aceleiaşi justificări, pe de alta, nu se acoperă pur şi simplu una pe alta, nu sunt simultane; prin noi înşine, spune el, noi suntem păcătoşi şi ne-am întoarce îndată de la Dumnezeu dacă graţia nu ne-ar reţine de la aceasta. Un alt teolog, E. Przywara, sugerează o înţelegere a păcatului originar nu doar ca o cădere din starea supranaturală, ci chiar ca o pervertire a acestui supranatural în sensul „voinţei de a fi ca Dumnezeu". [55]

În sfârşit, problema meritelor. Tezele catolice fundamentale în această problemă sunt următoarele: <u>Teza 14</u>: *Faptele bune pe care cel justificat le împlineşte cu ajutorul graţiei sunt meritorii.* <u>Teza 15</u>: *Cel justificat merită prin faptele sale cele bune sporirea graţiei, sporirea gloriei şi viaţa veşnică*. <u>Teza 16</u>: *Meritele celor justificaţi sunt diferite ca mărime*. Aceste teze au fost emise la Conciliul de la Trident pentru a combate învăţătura protestantă potrivit căreia faptele bune nu sunt condiţii ale mântuirii, ale colaborării omului cu graţia, ci efecte dăruite de Dumnezeu celui ales, predestinat. Desigur, pentru a îndepărta orice apropiere de pelagianism, care învaţă că mântuirea poate fi meritată numai prin simplele fapte naturale, Conciliul a subliniat că este vorba doar de meritele supranaturale. [56]

Din acest motiv protestanţii au acuzat catolicismul de un fel de „manie a recompensei" în care „activitatea morală devine o împlinire exterioară a poruncilor Bisericii, iar iubirea fraternă de a ajuta şi de sacrificiu, un serviciu egoist în vederea unei recompense". [57)] Alţi autori protestanţi au văzut originea acestei doctrine a meritului şi a recompensei în special la Juristul Tertulian care a introdus noţiunea formală de merit în teologie, urmat apoi de Ciprian al Catarginei care a scris lucrarea *De opere et eleemosynis*. Seeberg, care-l critică pe Tertulian, merge chiar până la a acuza teologia latină din jurul anului 200 că ar fi suferit influienţa doctrinei spirituale a stoicilor. [58]

Ce este însă doctrina meritelor? Care este axioma ei de bază? Teologia catolică explică aceste lucruri prin precizarea aşanumitelor condiţii ale meritului. În primul rând, ea vorbeşte de condiţia obiectivă, anume aceea a faptului că însuşi Dumnezeu a promis să răsplătească faptele bune ale fiecărui om pentru jertfă, adică pentru meritele lui Hristos; aceasta ar fi condiţia exterioară, baza juridică, contractuală a răsplătirii meritelor. Dar, întrucât scotiştii, augustinienii şi alte fracţiuni teologice au sugerat că faptele umane sunt meritorii doar pentru că aşa le consideră Dumnezeu, nu pentru că aşa ar fi ele în sine, Conciliul de la Trident a afirmat valoarea intrinsecă a faptelor, mai ales împotriva protestanţilor. Astfel, meritele au la bază şi o condiţie subiectivă, anume voinţa liberă şi mai ales natura umană pentru meritele naturale şi supranatura pentru cele supranaturale, adevăratele merite în vederea mântuirii. Aşadar, relaţia dintre merit şi recompensă nu se bazează doar pe promisiunea exterioară a lui Dumnezeu pentru meritele lui Hristos, ci şi pe o relaţie internă profundă dintre ele. Recompensa pentru meritele supranaturale este, cum o sugerează teza 31 (în numerotarea noastră), sporirea graţiei, sporirea gloriei şi viaţa veşnică. Asupra acestei relaţii ne vom concentra în cele ce urmează.

Recompensa meritelor este, într-un cuvânt, fericirea umană. Aceasta este însă dublă: naturală şi supranaturală. „Dublă este fericirea omului, spune Toma d'Aquino: una pe măsura naturii umane, la care omul poate ajunge prin propria natură. Cealaltă este fericirea ce depăşeşte natura umană şi la care omul poate ajunge numai prin puterea divină conform participării la natura divină (s.n.), *duplex beatitudo hominis: una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est bestitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem*. (S. th., I, II, 62, 1c)". [59]

Ce este, totuşi, meritul, ce este recompensa? Dar mai ales care este legătura lor intenă? Între recompensele naturale teologia catolică enumeră viaţa, sănătatea. [60] Meritele pentru care Dumnezeu acordă omului viaţă şi sănătate sunt, desigur, împlinirea poruncilor care privesc trupul: să nu fii desfrânat, să nu fii lacom, să nu fii beţiv, etc. O altă răsplată, cum ar fi aceea a cunoaşterii raţiunilor naturale ale lucrurilor , se obţine ca urmare a efortului intelectual susţinut. Este clar că, în esenţa lor, răsplăţile nu sunt decât o activare a ceea ce, potenţial, deja există în natura umană. Faptele sunt merituase pentru că dezvoltă virtualităţile naturii umane bune în sine. De aceea spune Toma că la această fericire sau răsplată naturală omul ajunge *per principia suae naturae*, în baza virtualităţilor propriei naturi.

Ce se întâmplă cu fericirea sau răsplata supranaturală ? Acelaşi Toma d'Aquino vrea să sugereze că acest gen de răsplată nu-şi mai are principiile în natura umană, ci derivă dintr-o anumită participare a omului la natura divină, *secundum quandam divinitatis participationem*. Acest principiu din care derivă fericirea supranaturală ca din propria-i virtualitate şi pe care-l activează faptele umane de esenţă supranaturală este graţia supranaturală. Reamintesc faptul că în viziunea teologiei catolice, graţia este definită în raport cu Dumnezeu ca fiind *consortium divinae naturae*. Numai faptele realizate în baza puterilor graţiei supranaturale pot fi ele însele supranaturale şi pot astfel merita fericirea veşnică supranaturală. Viaţa veşnică, gloria veşnică şi mai ales fericirea veşnică rezultată din viziunea preafericită a naturii divine sunt dezvoltări, activări ale virtualităţilor cuprinse în graţia supranaturală.

Bartmann explică această concluzie în felul următor: „Pentru a stabili fundamentul teologic al graţiei trebuie amintit caracterul supranatural substanţial al fericirii eterne. Această fericire trebuie să fie meritată prin viaţa noastră creştină virtuasă şi deja posedată în germenele ei. (…) Cunoaşterea lui Dumnezeu prin acceptarea evangheliei şi viaţa conformă lui Dumnezeu, în alţi termeni caritatea, este ‚viaţa veşnică' strict supranaturală şi, prin urmare, aceasta nu este posibilă decât în virtutea unei noi forţe vitale dăruită special de Dumnezeu (s.n.). Căci nici o viaţă nu există fără forţa vitală corespunzătoare, fără raţiunea de viaţă suficientă. Să presupunem că o piatră ar fi destinată de Dumnezeu să ducă o viaţă unui arbore, sau că un arbore ar trebui să ducă viaţa unui animal sau un animal să ducă viaţa unui om; este clar că, în toate aceste cazuri, ar fi necesară mai întâi o ridicare, o perfecţionare internă şi fizică a naturilor printr-o forţă în întregime nouă şi mai înaltă. (…) Astfel graţia este necesară omului atât în starea de natură integră, cât şi în aceea de natură căzută. Atâta că, în starea de natură căzută, se adaugă slăbiciunea cauzată de păcat care măreşte incapacitatea noastră (naturală) faţă de viaţa supranaturală. Iată pentru ce, în omul căzut, graţia are o dublă funcţiune de

îndeplinit: ea trebuie să şi vindece, să şi înalţe. În starea naturii pure, ea ar fi avut acelaşi scop, dar ea l-ar fi împlinit numai prin unica funcţie a ridicării şi a întăririi, căci ea n-ar fi avut înainte de cădere ce vindeca.” [61]

Având în vedere că vederea preafericită a naturii divine este forma supranaturală a participării noastre la natura lui Dumnezeu şi că graţia supranaturală este esenţa acestei participări, tragem concluzia că viaţa veşnică, fericirea veşnică şi în general, ceea ce numim recompensă pentru meritele supranaturale este însăşi această graţie, această supranatură pe care omul o posedă mai întâi virtual, dar pe care o activează progresiv prin participarea voinţei sale libere. Recompensele sunt conţinute virtual de graţia pe care Dumnezeu o acordă omului, iar meritele nu fac decât să activeze aceste latenţe ale aceleiaşi graţii sau supranaturi şi răsplata, dar şi meritele sunt posibile numai în baza supranaturii reprezentată de graţie.

În baza acestui principiu comun, meritul supranatural este de aceeaşi valoare cu recompensa, adică cu fericirea veşnică şi poartă numele de „merit de codemnitate, de egală valoare”, *meritum de condigno*. Explicând această legătură internă, mai bine zis această bază comună în temeiul căreia meritul se ridică la nivelul recompensei, Bartmann spune: „Obiectul meritului este viaţa veşnică. Cel justificat posedă încă de pe acum un drept la această viaţă veşnică. Este drept că nu-şi primeşte recompensa decât în momentul morţii şi cu condiţia ca el să nu fi pierdut dreptul şi meritul său prin vreun păcat grav. Dat fiind că aptitudinea omului de a merita îşi are fundamentul ei în graţia lui Dumnezeu, viaţa veşnică poate fi numită şi ea o ‚graţie’ (Romani VI,23) sau chiar o ‚moştenire’ (Romani VIII,17; Coloseni III,24).” [62]

Ajunşi la acest punct al expunerii, putem, în sfârşit, înţelege motivul pentru care teologii catolici, spre deosebire de protestanţi, dar mai ales de ortodocşi, vorbesc despre „merite” în problema mântuirii. Dacă răsplata acestor merite este ea însăşi graţie, atunci ea este în raport cu Dumnezeu de aceeaşi esenţă cu graţia şi anume o realitate creată. Chiar la nivelul vieţii şi al fericirii veşnice, acel *consortium divinae naturae* sau participare la natura divină nu este o îndumnezeire în sensul real, ci o participare la o realitate creată, chiar dacă acestea, ca graţie, sunt create *ex nihilo*. În al doilea rând, în raport cu natura umană, atât viaţa cât şi fericirea veşnică sunt, în calitatea lor de graţie, supranaturale, supraadăugate. Ca şi principiul care le face posibile, şi ele sunt „gratuite” în raport cu natura pură; aceasta este faţă de ele, ca şi faţă de graţie, tot atât de „neutră” şi de „indiferentă”.

În sfârşit, omul justificat le poate “merita” deoarece faptele sale sunt săvârşite în baza aceleiaşi puteri supranaturale care este şi principiul vieţii şi al fericirii veşnice: graţia creată. În orizontul supranaturii, omul poate merita prin faptele sale supranaturale orice răsplată supranaturală, căci aceasta este de aceeaşi esenţă cu faptele pe care el le prestează. În orizontul supranaturii el „merită” răsplata supranaturală tot atât de mult pe cât o merită pe cea naturală în orizontul naturii sale pure. Prin „meritele sale supranaturale” omul justificat nu face decât să-şi actualizeze în diferite grade propria supranatură. Nefiind în esenţa lor altceva decât graţie creată (în raport cu Dumnezeu) şi supraadăugate accidental naturii umane, asemenea graţiei sau tocmai pentru că nu sunt altceva decât graţie ea însăşi accidentală, viaţa şi fericirea veşnică sunt „meritate” la propriu de omul justificat. Dacă graţia ar fi fost o energie necreată, cum cred ortodocşii, sau chiar fiinţă divină, cum cred protestanţii, nu numai că, în baza disproporţiei incalculabile, nu s-ar mai fi putut vorbi de *merita de condigno*, dar nu s-ar mai fi putut vorbi de nici un fel de merite ale omului în raport cu darul lui Dumnezeu.

NOTE

[1] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.1, p.344, n.3
[2] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.437
[3] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.439, n.1,2
[4] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.439, n.3,4,5; p.440, n.1
[5] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.440-445.

[6] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.445, n.4
[7] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.447, n.2
[8] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.449, 447
[9] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.442, n.2
[10] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.464, n.2
[11] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.461, n.1
[12] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.4461-462
[13] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.462, n.1
[14] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.465, n.3
[15] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.495
[16] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.491
[17] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.489, n.3
[18] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.501
[19] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.485, n.7
[20] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.473
[21] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.507
[22] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.509, n.2
[23] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.495, n.2
[24] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.505, n.3
[25] B. Bartmann, *Precis de theologie dogmatique*, Mulhouse, 1938, ediţia a treia, p.52,54,60,39
[26] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.52,54,39,42,45,47
[27] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.76
[28] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.64
[29] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.78-79
[30] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.79
[31] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.86
[32] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.87
[33] *Bilan de la theologie du XX/e siecle*, Casterman, vol.2, p.
[34] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.89
[35] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.90
[36] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.90
[37] B. Bartmann, ***op. cit.***, vol.2, p.88-89
[38] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.63,68,69
[39] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.115,116
[40] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.115-116
[41] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.27
[42] ***Bilan…***, vol.2, p.386
[43] *Bilan….*, vol.2, p.387
[44] *Bilan…*, vol.2, p.388
[45] *Bilan…*, vol.2, p.376
[46] *Bilan…*, vol.2, p.376-377
[47] *Bilan…*, vol.2, p.380-381
[48] *Bilan…*, vol.2, p.389-390
[49] *Bilan…*, vol.2, p.393-394
[50] *Bilan…*, vol.2, p.381
[51] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.92
[52] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.120-121
[53] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.92
[54] B. B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.123,138
[55] Bilan…, vol.2, p.405
[56] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.133-134,139,140
[57] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.135
[58] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.99,136
[59] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.37
[60] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.142
[61] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.37-38
[62] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.141

## CAPITOLUL AL TREILEA
# DOCTRINA PROTESTANTĂ DESPRE HAR ŞI JUSTIFICARE

## Consideraţii generale.

Doctrina protestantă despre har şi despre justificarea numai prin credinţă a fost considerată de Luther nu o simplă doctrină printre altele, ci „rezumatul tuturor doctrinelor creştine”, ba chiar „articolul prin care biserica fie rămâne în picioare, fie se prăbuşeşte”. În articolele redactate la Schmalkalden în 1537 el scria : „La nimic din această doctină nu se poate renunţa sau nimic din ea nu poate fi lăsat la nivel de compromis, chiar dacă s-ar surpa cerurile şi pământul, iar toate lucrurile vremelnice ar fi distruse”.[1]

Nu doar cu această ocazie a subliniat Luther importanţa acestei doctrine. Răspunzându-i lui Erasmus care, dintre toate doctrinele Reformei a atacat în special pe aceea a mântuirii numai prin credinţă, adică a acelei mântuiri care depinde doar de hotărârea lui Dumnezeu, de predestinaţie, Luther îl lauda pe marele umanist pentru că nu l-a deranjat cu probleme mărunte ca papalitatea, purgatoriul sau indulgenţele: „Doar tu, zice el, ai atacat adevărata problemă, adică problema esenţială. (…)Doar tu ai văzut balamaua în jurul căreia se miscă totul şi te-ai orientat spre chestiunea vitală.”[2]

Pentru a înţelege sensul exact al doctrinei protestante despre har şi justificarea nu prin meritele omului, ci numai prin credinţa sa în predestinaţia divină, trebuie să observăm mai întâi faptul că Reforma apare nu doar la sfârşitul Evului Mediu, cum se subliniază în general, ci mai ales în plină Renaştere. Lupta lui Luther s-a desfăşurat nu numai împotriva teologilor Romei şi a teologiei scolastice în general, ci deopotrivă şi împotriva unui umanist de talia lui Erasmus şi chiar a idealului renascentist. Peter Burke afirmă fără echivoc faptul că „un obstacol în calea răspândirii fireşti în străinătate (adică în afara Italiei, n.n.) a Renaşterii italiene l-a constituit Reforma”.[3]

În fond Renaşterea nu făcea decât să potenţeze la maximum încrederea medievalilor în valoarea naturii umane şi a raţiunii. Teoriei medievale a meritelor omului înaintea lui Dumnezeu umaniştii îi substituiseră, în fond, pe aceea a demnităţii omului, idealul omului universal care prin forţa raţiunii sale înglobează în propria-i cunoaştere toate cele naturale şi supranaturale.

Acestei încrederi nelimitate în demnitatea şi forţa naturii umane, încredere aproape pelagiană, Luther i-a opus întreaga sa formaţie augustiniană materializată, rezumată în doctrina sa că, dacă cineva se mântuieşte, aceasta nu se realizează nicidecum în baza meritelor, a naturii sale proprii, fie ea şi sublimată prin graţie, ci numai prin harul lui Dumnezeu. Aşadar, teologia Reformei s-a conturat de la început ca o radicală împotrivire faţă de încrederea medievală, tomistă, în meritele omului ajutat de graţie, dar si faţă de idealul umaniştilor despre valoarea omului şi a raţiunii sale naturale. Conturarea Reformei în raport cu Renaşterea, deşi o temă foarte interesantă, nu intră în limitele cursului nostru. De aceea, mă voi mărgini la descrierea doctrinei protestante despre justificare în maniera clasică, adică numai în raport cu teologia catolică.

## Justificarea la Luther

1. Justificarea prin credinţă. Esenţa doctrinei lui Luther despre justificare este că el neagă orice rol naturii umane şi mai ales raţiunii în procesul mântuirii, rezervând întregul merit predestinării divine. Harul şi natura devin la Luther două noţiuni care se exclud una pa cealaltă. „Harul, spune el, îl pune pe Dumnezeu mai presus de tot ce există şi îl preferă pe Dumnezeu sieşi, în timp ce natura se pune pe sine mai presus de toate, chiar mai presus de Dumnezeu, şi caută doar foloasele sale, nu pe ale lui Dumnezeu.”[4] Prin urmare, „singura şi infailibila pregătire pentru har, …este eterna alegere şi predestinare a lui Dumnezeu.”[5]

Aceasta înseamnă că justificarea nu mai depinde în nici un fel de meritele omului, de vreo eventuală contribuţie a sa, ci numai de mila lui Dumnezeu, de voinţa sa cu totul liberă de orice

influenţă umană. „Am început să înţeleg, spune el, că ‚justiţia lui Dumnezeu' însemna acea dreptate prin care omul trăieşte (numai) prin darul lui Dumnezeu, adică (numai) prin credinţă. Aceasta înseamnă acea justiţie a lui Dumnezeu care este revelată de Evanghelie, o dreptate pasivă prin care Dumnezeu cel plin de milă ne justifică prin credinţă, după cum este scris: ‚(Numai cel care este justificat) prin credinţă, va trăi'. Acesta este punctul în care am simţit că am fost pe deplin născut din nou şi prin care am intrat în Paradis prin porţile larg deschise."[6]

El a devenit cu adevărat teolog în momentul în care, doborât sub avalanşa ispitelor care-l asaltau, s-a văzut nevoit să abandoneze acea încredere pe care o dă omului raţiunea şi speculaţiile ei filozofice: „Eu nu mi-am învăţat teologia dintr-odată, ci a trebuit s-o caut tot mai adânc, acolo unde mă purtau ispitele mele. (…)Nu cunoaşterea, cititul sau speculaţiile, ci trăirea, moartea şi sentimentul că eşti condamnat fac din tine un teolog".[7] "Este greşit, mai spune el, să afirmi că un om nu poate deveni teolog fără Aristotel. Adevărul este că un om nu poate deveni teolog decât dacă devine unul fără Aristotel. Pe scurt, comparată cu studiul teologiei, filozofia lui Aristotel este ca întunericul faţă de lumină."[8]

Luther nu denigra raţiunea în general. Nici n-ar fi putut-o face în contextul scolastic şi mai ales umanist în care trăia. În pregătirea doctoratului în teologie tânărul Luther îşi luase deja trei diplome: bacalaureus biblius, care-i dădea dreptul să ţină prelegeri introductive despre Biblie, formatus, care însemna cunoaşterea terminologiei scolastice, şi sententiarus, care îl autoriza să ţină prelegeri despre primele două cărţi din Sentinţele lui Petru Lombardul, acel compendiu dogmatic standard din perioada medievală[9]

El i-a contestat raţiunii dreptul de a se exercita numai în domeniul credinţei. Diatribele sale împotriva teologilor scolastici „râmători", cum se exprima el în focul controverselor, se refereau numai la întrebuinţarea raţiunii în teologie, în cele revelate, nu în cele naturale. Epitetele sub care el desemna raţiunea în acest context erau dure: târfa diavolului, fiară, duşman al lui Dumnezeu, Frau Hulda, etc. Luther n-a fost un iraţionalist, cum l-au calificat unii la un moment dat. Acea femeie deşteaptă, mai spunea el, Madam Izabela, atât de versată şi de folositoare în cele lumeşti, a eşuat lamentabil în cele divine pentru că "toate faptele şi cuvintele lui Dumnezeu sunt (în realitate) împotriva raţiunii."[10]

Luther n-a ajuns, desigur, dintr-o dată la o asemenea viziune. Primii paşi în direcţia noii doctrine i-a realizat el sub influenţa a trei curente la modă în acea vreme: sub influenţa nominalismului, mai întâi, apoi sub aceea a misticismului german şi, în fine, sub influenţa celui de al treilea mare curent al vremii, augustinismul. Treptat, însă, el le-a depăşit pe fiecare negând treptat partea de contribuţie umană pe care o încă o mai recunoştea fiecare şi ajungând în cele din urmă la doctrina mântuirii „numai prin credinţă", *sola fide*. Să urmărim pe rând paşii pe care i-a urmat în acest sens.

2. Influenţa nominalistă. Nominalismul, prin Wilhelm Occam, respinsese deja teoria lui Anselm potrivit căreia Dumnezeu n-a putut repara greşeala primilor oameni decât prin întrupare. În baza puterii sale absolute, spunea Occam, Dumnezeu ar fi putut foarte bine să rezolve acest lucru în orice alt mod, fie şi prin întruparea într-un şobolan sau chiar într-o piatră, sau să declare pur şi simplu, în baza vointei sale absolute, că omul este absolvit în întregime fără nici o contribuţie din partea acestuia. În 1520 Luther încă îl numea pe Occam „primul şi cel mai genial dintre toţi doctorii scolastici", adăugând că „el, cel alungat, cel condamnat (odinioară) de toate sinagogile şi în special de aceea din Paris, domină astăzi la Paris şi în cele mai bune şcoli."[11]

Gabriel Biel, ucenicul lui Occam şi ultimul mare medieval, propaga aceleaşi idei la Erfurt susţinând că după puterea sa absolută, *de potentia absoluta*, Dumnezeu ne-ar fi putut mântui chiar şi fără har; după puterea sa obişnuită, *de potentia ordinata*, el a ales însă mântuirea noastră prin har. In aceste condiţii noi nu putem avea înaintea sa niciodată merite reale, valabile prin propria lor valoare, *merita de condigno*, ci numai merite de convenienţă, adică valabile numai pentru că Dumnezeu a acceptat să le considere ca atare, *merita de congruo*. Mai exact, omul nu poate face fapte bune adevărate, dar se poate strădui ca pe cele pe care le săvârşeşte, totuşi, să le facă pe cât poate mai bine, *facere quod in se est.* [12]

În 1515 Luther, sub influenţa lui Biel, încă mai credea în necesitatea faptelor bune în sensul săvârşirii lor cât poate omul mai bine: „Astfel, zicea el, întocmai cum Legea a fost un îndreptar care i-a pregătit pe oameni pentru a-l primi pe Hristos, tot aşa, făcând ce este mai bun în noi, *factio*

*quantum in nobis est*, ne expunem harului."[13] Curând însă el va abandona această viziune împingând, de fapt, nominalismul său până la ultimele consecinţe, renunţând adică până şi la meritele *de congruo* în care mai credeau mentorii săi în favoarea doctrinei mântuirii numai prin credinţă.

. În 1519, referindu-se la celebra sa dispută de la Leipzig pe care tocmai o susţinu-se împotriva lui Johann Eck, el califică aceste merite drept simple „teologisme" şi spune: „Am susţinut altădată că meritul este în parte real şi în parte de convenienţă; că făcând tot ce-i stă-n putinţă, omul poate obţine harul; că acesta poate îndepărta toate obstacolele venirii (harului) în noi şi că este capabil sa nu I se opună; că (omul) poate respecta poruncile lui Dumnezeu cu fapta prin propriile puteri, chiar dacă nu pe măsura exigenţelor Legislatorului; că în opera de mântuire liberul arbitru poate prin el însuşi să aleagă una sau alta din două posibilităţi contradictorii; că prin simplele sale puteri naturale voinţa îl poate iubi pe Dumnezeu mai presus de toate; că, în consecinţă, rămânând în ordinea naturală, omul poate sa împlinească fapte de iubire, de prietenie faţă de Dumnezeu; şi multe alte monstruozităţi care sunt, ca să zicem aşa, principiile fundamentale ale teologiei scolastice."[14]

3. Influenţa mistică. A doua mare influenţă pa care a suferit-o Luther şi pe care, ca şi în cazul nominalismului, a depăşit-o, a fost aceea a misticismului german. În 1516 el citeşte pentru prima dată scrierile misticului dominican Johann Tauler, apoi un compendiu asemănător ca doctrină numit Theologia germanica, pe care el însuşi o editează ulterior în două rânduri. Ambele propovăduiau o pasivitate totală a sufletului fata de Dumnezeu, o abandonare completă, *Gelassenheit*, în mâna lui Dumnezeu după modelul lui Hristos care a acceptat să se supună Tatălui până la a se coborî la iad.

Problema era însă aceea că cele doua lucrări mistice citate explicau mântuirea ca o eliberare treptată a sufletului, a unei rămăşiţe divine de sub zgura păcatelor şi a trupului. Această rămăşiţă divină din om, această esenţă fundamentală spirituală, *Seelenabgrund*, aflată adânc în noi, această scânteie a sufletului, *scintilla animae*, ascunsă în cenuşă, sau sământă îngropată în pământ, era numită *synteresis*, „conştiinţă". *Synteresis*-ul era acea trăsătură de unire, acea reminiscenţă, acel cap de pod care permite lui Dumnezeu să coboare în om, baza antropologică minimă unirii mistice a sufletului cu divinul. Sub influenţa celor două scrieri Luther adoptă pentru o vreme doctrina *synteresis*-ului pe care-l descrie ca fiind o scânteie a conştiinţei, imposibil de stins în omul natural, ceea ce medicul numeşte puterile naturale dinlăuntru fără de care nici o boală n-ar putea fi vindecată. Comentând textul de la Isaia I,9 ("Dacă Dumnezeu nu ne-ar fi lăsat o sământă, ne-am fi asemănat Sodomei") el spune: „Dacă acest *synteresis* şi rămăşiţele naturii nu ar fi fost păstrate, cu toţii am fi pierit." [15]

Cu timpul însă Luther a început să pună sub semnul întrebării noţiunea de *synteresis*. Sub presiunea tot mai descurajantă a ispitelor, a acelor *Anfechtungen*, cum le numea el, el şi-a pierdut orice nădejde în capacitatea sa şi a naturii umane în general de a putea rezista păcatului prin propriile forţe; acea scânteie divină îngropată în fiecare om ca baza a reabilitării noastre sub acţiunea lui Dumnezeu I s-a părut în cele din urmă o iluzie. Nominalismul său a biruit şi de această dată şi ideea de synteresis a cedat în favoarea celei de putere absolută a lui Dumnezeu care, pentru a-l mântui pe om, nu mai are nevoie de nici un cap de pod în interiorul fiinţei umane. Referindu-se la synteresis, Luther îi neagă în final existenţa spunând: "Dacă cineva ar simţi povara păcatului, n-ar mai putea trăi nici o clipă."[16]

4. Influenţa augustiniană. În fine, cea de-a treia influenţă suferită de Luther în drumul sau spiritual către doctrina mântuirii numai prin credinţă a fost lectura sa intensă din Augustin. În lupta sa împotriva lui Pelagiu Augustin a ajuns să afirme doctrina predestinării. Capitolele 9-11 din epistola către Romani l-au adus pe Augustin să înveţe că din mizeria umanităţii căzute Dumnezeu I-a ales pe unii la viaţa veşnică, iar pe ceilalţi îi abandonează pieirii veşnice; această decizie a alegerii unora şi a respingerii altora Dumnezeu o ia, potrivit lui Augustin, indiferent de faptele sau meritele omului. În consecinţă el a considerat mântuirea darul liber şi surprinzător al lui Dumnezeu oferit celui pe care el l-a ales: „Mă supun harului şi milei Tale, spune el, pentru că tu ai topit păcatele mele de parcă ar fi fost gheaţă."[17]

Această doctrină pe care Augustin a dezvoltat-o împotriva lui Pelagiu a influenţat considerabil pe primii reformatori. De altfel, Reforma însăşi a fost înţeleasă la un moment dat ca o „acută augustinizare a creştinismului".[18] Referindu-se la această influenţă augustiniană suferită de Luther,

K. Koestlin spune: „Ca şi Luther, Augustin a susţinut că omul nu se poate justifică şi salva decât numai prin hotărârea şi lucrarea lui Dumnezeu, iar nu prin forţele sale proprii şi prin activitatea sa naturală. Augustin însă era departe de a fi adăugat că numai în baza credinţei Dumnezeu îl priveşte pe om ca justificat. (…)El n-a spus nici că omul astfel justificat nu putea face nimic meritoriu înaintea lui Dumnezeu. El nu cunoştea nici măcar această certitudine imediată a mântuirii, această bucurie, această libertate interioară pe care credinţa care justifica I-o dăduse lui Luther."[19]

Luther însuşi mărturiseşte iniţial entuziasmul sau pentru Augustin scriindu-i unui prieten: „Teologia noastră şi a Sfântului Augustin progresează bine şi, mulţumită lui Dumnezeu, ele sunt dominante în universitatea noastră."[20] Mai târziu poziţia sa se va schimba şi el însuşi va spune: „Augustin s-a apropiat mai mult decât toţi învăţaţii de înţelesul pe care l-a vrut Pavel, dar nu l-a atins. La început l-am devorat pur şi simplu pe Augustin, dar am renunţat la el când uşa spre Pavel s-a deschis şi când am ştiut ce este cu adevărat justificarea prin credinţă."[21]

Sub influenţa lui Augustin Luther afirmase iniţial că viata creştină este întotdeauna „o căutare şi o strădanie de a fi făcut îndreptăţit, chiar şi în clipa morţii."[22] Ulterior el va abandona această poziţie. „Numai credinţa justifica, *sola fide justificate*" [23], va spune el după 1518, negând, astfel, cu totul orice contribuţie umană. Ce este aceasta credinţă? Este *fiducia*, încrederea pură, fără nici o rezervă în judecata lui Dumnezeu, renunţarea la orice încredere în meritele proprii. „Dacă credinţa nu este fără toate celelalte, chiar şi fără cele mai neînsemnate fapte, ea nu justifică; nici măcar nu este credinţă."[24]

Ca şi Augustin, Luther accentuează la maximum rolul lui Dumnezeu în mântuirea omului afirmând ca şi el predestinarea. De ce alege El pe unii şi pe alţii îi respinge, aceasta este o taină din adâncurile sale. „Dumnezeu voieşte astfel şi, pentru că El voieşte astfel, nu este rău."[25] În condiţiile în care omul renunţă la sine însuşi, abandonându-se prin credinţă în totalitate în mâinile lui Dumnezeu, atunci nu mai poate fi vorba de nici o pregătire a sa pentru a primi harul; singur Dumnezeu hotărăşte cui I-l va acorda şi cui I-l va refuza.

Cu aceasta Luther se desprinde cu totul de Augustin negând omului orice rol pozitiv în mântuirea sa. Nici măcar credinţa nu este o condiţie a mântuirii, ci numai expresia alegerii divine a celui care o manifestă. Luther afirmă textual: „Dacă crezi, atunci eşti chemat. Şi dacă eşti chemat, atunci mai mult ca sigur eşti predestinat."[26]

Persoana care manifestă o astfel de credinţă este descrisă de Luther ca fiind „în acelaşi timp dreaptă şi păcătoasă, *simul justus et peccator*". În vremea când încă se mai afla sub influenţa integrală a lui Augustin Luther interpreta această formulă în sensul ca omul justificat, omul care a primit harul este parţial păcătos şi parţial drept înaintea lui Dumnezeu, păcătoşi în sine, în realitatea palpabilă a vieţii lor concrete, dar îndreptaţi în ceea ce priveşte nădejdea desăvârşirii viitoare: *peccatores in re, iusti autem in spe*. După 1518-1519 el va interpreta însă aceste cuvinte în sensul că omul justificat numai prin credinţa în alegerea divină este în realitate întotdeauna păcătos şi întotdeauna justificat, *semper justus et peccator*.

Luther însuşi explică în termenii următori această doctrina proprie: „Noi suntem cu adevărat şi pe deplin păcătoşi în ceea ce ne priveşte pe noi şi prima noastră naştere. În sens opus, devreme ce Hristos a fost dat pentru noi, noi suntem sfinţi şi drepţi pe deplin. Astfel privind problema din aceste două perspective, se poate spune că suntem atât drepţi, cât şi păcătoşi în acelaşi timp."[27] Aceasta nu înseamnă, desigur, că Luther ar fi negat valoarea faptelor bune, cum l-au acuzat unii din criticii săi contemporani, în special. Aşa cum n-a considerat, însă, credinţa în sine ca un merit al omului, ci ca pe un semn al alegerii celui ce-o manifesta, tot astfel a considerat şi faptele: nu ca pe nişte condiţii ale mântuirii, ci ca expresii ale credinţei fiecăruia, după principiul că pomul cel bun după roade se cunoaşte.

## Justificarea la Calvin

1. Calvin şi Luther. Calvin n-a fost un spirit original, aşa cum a fost Luther. Totuşi, un cercetător precum Karl Holl l-a declarat ca fiind cel mai important discipol al lui Luther. De altfel, Calvin recunoştea dependenţa sa de Luther până la punctul în care l-a declarat pe marele reformator german ca fiind „cel mai respectat părinte" al său. Cu alt prilej a mai spus: „Îl privim (pe Luther) ca

un remarcabil apostol al lui Hristos, prin a cărui lucrare şi slujire, în primul rând, puritatea Evangheliei a fost restaurată în zilele noastre.”[28] T. George spune însă următoarele: „Spre deosebire de Zwingli, Calvin n-a pretins niciodată că este independent de Luther din punct de vedere teologic. Totuşi, el nu era un imitator al lui Luther. Marea realizare a lui Calvin a fost să ia principiile clasice ale Reformei (sola gratia, sola fide, sola scriptura), să le expună clar, într-o manieră sistematică, lucru pe care nici Luther nici Zwingli nu l-au făcut, şi să le adapteze contextului civic din Geneva.”[29]

Ca şi Luther, Calvin pleacă în demersul său cu privire la justificare de la premiza degradării totale a naturii umane din punct de vedere religios, de la incapacitatea ei funciară de a contribui în vreun fel la ridicarea din grava greşeală originară. Acest punct de vedere include, evident, şi problema raţiunii umane ca putere naturală fundamentală. „Omul distrus de păcat, spune Calvin, dorind să fie cineva prin eforturi proprii, a început în mod constant să uite şi să înţeleagă greşit sursa binelui său; şi, printr-un act de nerecunoştinţă strigătoare la cer, a hotărât să se preamărească pe sine cu mândrie, nesocotindu-şi Creatorul şi Făcătorul a tot ce este bun din el.”[30]

În aceste condiţii ale căderii totale, ale deteriorării grave a capacităţilor naturale de a percepe adevărul divin, raţiunea naturală nu-i poate fi omului de nici un ajutor în probleme religioase: „Raţiunea naturală nu poate niciodată să-l îndrepte pe om către Hristos”.[31] „Aici îşi are originea, precizează Calvin, noroiul greşelii care umple şi acopere întregul pământ. Mintea fiecărui om este ca un labirint. Astfel, nu este de mirare că fiecare naţiune a fost atrasă în tot felul de greşeli idolatre; şi nu numai atât, dar aproape fiecare om are propriul lui Dumnezeu (Ist. I,5.12).”[32] Calvin foloseşte o expresie şi mai şocantă când spune că mintea umană este un adevărat „atelier de fabricat idoli”[33]

Ca şi Luther, Calvin neagă, deci, raţiunii căzute orice competenţă în domeniul celor religioase. În mod concret el afirmă că este imposibil fiinţei umane să pătrundă în esenţa lui Dumnezeu, să descopere, cu alte cuvinte, „ce este Dumnezeu (în sine), *quid Deus sit*”; tot ce putem cunoaşte este numai „în ce fel este Dumnezeu (în afara sa), *qualis Deus sit*”. „Să-i lăsăm de bunăvoie lui Dumnezeu cunoaşterea de sine însuşi.” De aceea, este o infatuare pentru un credincios dacă „îl caută pe Dumnezeu altundeva decât în Cuvântul Său cel sfânt, dacă gândeşte despre Dumnezeu lucruri care nu sunt scrise în Cuvântul său sau dacă vorbeşte orice altceva decât este găsit în Cuvântul său.”[34]

Calvin învăluie fiinţa divină într-un apofatism total: „Dumnezeu, spune el, nu poate fi înţeles de către noi, cu excepţia cazului în care El se acomodează standardului nostru.”[35] „Dumnezeu se acomodează pe sine modului obişnuit de vorbire din cauza ignoranţei noastre şi, uneori, ca să spunem aşa, se bâlbâie.”[36] „Din cauza inteligenţei noastre reduse , aşa cum o soră medicală procedează în mod obişnuit cu un copil, nu tot aşa se comportă Dumnezeu cu noi, adică ‚gângureşte’ cu noi pentru ca noi să-l înţelegem ? Deşi o astfel de explicaţie nu clarifică pe deplin cum este Dumnezeu, atunci când el îşi acomodează cunoaşterea despre el capacităţii noastre reduse (Inst. 1,13,1).”[37]

Aşadar, oricâte eforturi ar depune, mintea umană nu va putea pătrunde niciodată în intimitatea lui Dumnezeu; tot ceea ce va putea şti vreodată va fi numai ceea va primi în dar prin revelaţie. Adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu este posibilă numai prin renunţarea la orice încredere în forţele raţiunii naturale în favoarea credinţei totale, a încrederii totale în alegerea lui Dumnezeu: „Cei ce se străduiesc să dovedească unui necredincios faptul că Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu se comportă prosteşte, deoarece acest lucru poate fi cunoscut numai prin credinţă (Inst.1,8,13).”[38] „Mărturia Duhului este de departe mult mai bună decât întreaga raţiune.”[39]

2. Predestinarea la Calvin. Ca şi Luther, Calvin adoptă ca fundament al sistemului său teologic doctrina predestinării, a alegerii unora spre viaţa veşnică numai în baza voinţei divine, fără vreo explicaţie umană, şi a respingerii altora tot numai în baza aceleiaşi voinţei, deci fără nici o justificare omenească. Amploarea cu care el a tratat această dogmă în cadrul sistemului său teologic I-a făcut pe un istoric ca Alexander Schweizer să numească predestinarea ca fiind dogma centrală, Zentraldogmen, în viziunea religioasă a lui Calvin.[40] Punctul lui de vedere a fost însuşit de atunci de mulţi istorici care s-au ocupat cu învăţătura marelui reformator de la Geneva, astfel încât doctrina predestinării, deşi comună tuturor reformatorilor şi chiar întregului protestantism, este considerată ca nota distinctă care-l individualizează pe Calvin.

Iată un text care conturează modul în care Calvin înţelege predestinarea: „Deşi lui Dumnezeu nu-i lipseşte nimic, totuşi, scopul său principal în crearea oamenilor a fost ca numele său să fie glorificat în ei. (…) Cei răi sunt creaţi pentru ziua pierzării lor: acest lucru nu se întâmplă fără ca Dumnezeu să-şi descopere slava sa prin ei; aşa cum a spus într-un alt loc, că el a ridicat pe faraon pentru ca numele său să fie cunoscut printre neamuri. Şi chiar dacă nu ar fi aşa, ce s-ar întâmpla cu numărul atât de mare de dovezi din Scripturi care ne spun că scopul suveran al mântuirii noastre este gloria lui Dumnezeu ? (s.n.)” [41]

Aşadar, scopul adevărat în care Dumnezeu a creat lumea este autoglorificarea. Cu alte cuvinte, el a creat pe unii pentru a-i mântui şi a-şi arăta astfel în ei slava, mărinimia sa gratuită; pe alţii i-a creat însă pentru a-i pedepsi; aceasta a făcut-o însă tot spre slava sa căci, pedepsindu-i, el îşi manifestă astfel maiestatea prin dreptatea inflexibilă pe care o aplică. Dar atunci nu numai că dumnezeu este autorul binelui pe care-l fac cei buni, motiv pentru care aceştia nu au nici un merit, dar el este şi autorul răului pe care-l fac cei răi şi atunci aceştia nu mai sunt responsabili pentru faptele lor. Este o primă mare obiecţie care fost făcută doctrinei predestinării şi căreia Calvin a trebuit să-i facă faţă.

El încercat să răspundă apelând la disproporţia infinită care există între dumnezeu şi om. Eroarea de bază a celor ce-l acuză pe Dumnezeu de complicitate cu răul este, afirmă calvin, credinţa ieftină că Dumnezeu şi omul se supun aceluiaşi standard de judecată. În realitate, între cei doi există „o diferenţă calitativă infinită”. Motivele pe care le are Dumnezeu când îi împinge pe unii să facă răul ne sunt cu totul necunoscute. Calvin a numit „abis” metoda prin care Dumnezeu guvernează universul şi în special soarta oamenilor, abis pe care, în loc de a încerca să-l înţelegem, ar trebui să-l venerăm.[42] „Să ne aducem aminte, mai spune el, de incapacitatea noastră mentală şi, în acelaşi timp, să ne gândim că acea lumină în care locuieşte Dumnezeu nu este numită în zadar de neatins, pentru că este învăluită-n întuneric (Inst,1,18,3).”[43]

Toate aceste citate sunt menite să pună în evidenţă faptul că prin predestinare la Calvin şi în general la Reformatori trebuie să înţelegem caracterul absolut imprevizibil, cu totul arbitrar din punctul de vedere uman, al acţiunii lui Dumnezeu în lume şi-n istorie. Temeiul ultim şi cel mai înalt al predestinării în aceste condiţii nu mai poate fi preştiinţa divină, cum susţineau scolasticii, ci pur şi simplu voia divină cea mai presus de orice înţelegere umană, cea învăluită în misterul cel mai de nepătruns pentru oameni. „Preştiinţa lui Dumnezeu nu poate fi motivul alegerii noastre, spune el, pentru că atunci când Dumnezeu (se uită-n viitor şi) priveşte omenirea, el îi vede pe toţi oamenii, de la primul la ultimul, aflându-se sub acelaşi blestem. Vedem astfel cu câtă stupiditate gângăvesc neserioşii care atribuie preştiinţei absolute a lui Dumnezeu ceea ce ţine (numai) de bună plăcere a voii lui Dumnezeu.”[44] Voluntarismul lui Occam domină în mod evident şi gândirea lui Calvin.

Totuşi, mulţi nu-şi pot înfrânge dorinţa de a înţelege de ce îi alege Dumnezeu pe unii, iar pe alţii îi respinge dacă el nu ţine seama în nici un fel de faptele omului ? Cum poate el lua hotărârea de a condamna pe unii la moartea veşnică devreme ce tot el i-a împins să facă răul ? Şi-n acest caz Calvin apelează la apofatismul divin spunând: „Nu trebuie să investigăm lucrurile pe care Dumnezeu le ţine ascunse….şi nici să neglijăm ceea ce el ne-a descoperit, pentru ca să nu fim cuprinşi de o curiozitate excesivă, pe de o parte, sau de o nerecunoştinţă excesivă, pe de altă parte.”[45]

Această problemă mai are şi următoarea formulare: Dumnezeu a poruncit prin Moise :”Să nu ucizi !”; totuşi, despre Irod şi despre Pilat, care l-au trimis pe Hristos la moartea pe cruce, se spune că au împlinit ceea ce Dumnezeu mai dinainte a hotărât (Fepte IV,27-28). Cum se împacă, oare, porunca dată de Dumnezeu cu încălcarea ei tot din rânduiala lui Dumnezeu ? Pus în faţa acestei probleme Luther a recurs la artificiul distincţiei dintre voia revelată a lui Dumnezeu şi voia sa ascunsă; porunca: să nu ucizi, este expresia voii sale revelate, acţiunea lui Irod şi a lui Pilat este însă expresia voii sale ascunse.

Calvin are însă alt punct de vedere. Pentru el nu este nici o dificultate să admită acest aparent comportament contradictoriu din partea lui Dumnezeu din moment ce a ridicat la rang de principiu absolut disproporţia infinită dintre noi şi Dumnezeu. El nu admite existenţa a două voinţe în Dumnezeu: una ascunsă şi una revelată, deoarece o atare distincţie ar ameninţa unitatea internă a lui Dumnezeu. Nu există, deci, decât o singură voinţă divină care, în ordinea divină, se manifestă coerent; doar noi, în limitarea noastră, avem dificultăţi în a înţelege cum vrea Dumnezeu să aibă loc

ceva ce el interzice să fie făcut. „Chiar dacă voia lui este una singură şi simplă în sine, spune Calvin, ea ne apare în multe forme din cauza incapacităţii noastre mentale şi nu putem înţelege de ce se exprimă voinţa lui în diverse moduri astfel încât el vrea ceva şi, în acelaşi timp, nu vrea ca acel ceva să aibă loc (Inst. 1,18,3).” [46]

La capătul acestei expuneri rezumative despre predestinarea la Calvin trebuie să mai menţionăm că în timp poziţiile faţă de această doctrină s-au diversificat chiar în interiorul reformaţilor. Aceste poziţii s-au diferenţiat în momentul în care a trebuit să se răspundă la întrebarea: când a luat Dumnezeu hotărârea de a-i mântui pe unii şi a-i respinge pe alţii ? Urmându-l pe Calvin însuşi unii teologi reformaţi au răspuns că alegerea a fost făcută înainte de a fi fost lumea şi că aceasta a fost creată tocmai în scopul aplicării ei. Aceasta a fost numită poziţia supralapsaristă: decizia alegerii se află deasupra evenimentului căderii.

Conştienţi de duritatea acestei poziţii alţi teologi reformaţi au emis opinia că decretul alegerii a fost emis abia în urma sau sub actului creării lumii şi a căderii primilor oameni; această opinie a fost numită *infralapsaristă*. În fine, mai există o opinie potrivit căreia decretul alegerii a fost luat nu numai în urma celui de a crea lumea şi celui de a permite căderea primilor oameni, ci chiar şi în urma decretului de a asigura mântuirea suficientă pentru toţi. Această ultimă opinie a fost numită *sublapsaristă*.[47]

3. <u>Justificarea ca dar al lui Dumnezeu.</u> Ca şi Luther, Calvin învăţa că mântuirea se obţine numai prin credinţă. Cum am văzut, pentru Luther această credinţă capabilă să mântuiască nu este altceva decât încrederea nelimitată în dreptatea lui Dumnezeu, în justeţea deciziilor sale absolute, de fapt în predestinare. Adoptând principiul că acţiunea lui Dumnezeu nu ţine seama de nici o faptă omenească, Luther mai spunea că poţi păcătui oricât de tare; esenţialul este să crezi şi mai tare. Acest tip de credinţă se numeşte fideism, adică nu implică din partea celui ce crede nimic altceva decât încredere că va fi mântuit în ciuda faptelor sale, în ciuda păcătoşeniei sale ontologice.

Calvin n-a fost de acord cu acest mod de a înţelege credinţa. Mai întâi el a căutat să înlăture impresia pe care o lăsau afirmaţiile lui Luther cu privire la credinţă şi anume că aceasta ar fi contribuţia omului la alegerea sa de către Dumnezeu sau că alegerea ar depinde de credinţa celui ales. Credinţa unui om nu este altceva decât expresia alegerii sale de către Dumnezeu, tot aşa cum necredinţa este semnul respingerii. În sine însuşi omul nu este capabil de credinţă. Astfel, credinţa este „principala lucrare a Duhului Sfânt”, un dar supranatural primit prin har de cei care, altminteri, ar rămâne în necredinţă (Inst.3,1,4).[48]

În al doilea rând, Calvin subliniază puternic faptul că expresia adevărată a alegerii cuiva nu este doar credinţa lui, ci regenerarea întregii lui fiinţe, mai exact a comportamentului lui. „Pe oricine vrea Dumnezeu să-l smulgă din moarte, pe acela el îl atinge prin Duhul regenerării (Inst. 3,3,21).”[49] Credinţa pentru Calvin înseamnă mai ales o despărţire radicală de omul cel vechi: „Despărţindu-ne de noi înşine, ne întoarcem spre Dumnezeu şi, lăsând la o parte gândirea noastră veche, dobândim una nouă.”[50]

Aici apare o problemă: dacă regenerarea, adică schimbarea radicală a moravurilor cuiva, este expresia alegerii acelui om, iar nu a contribuţiei sale subiective la propria-i mântuire, dacă această schimbare în bine depinde numai de harul lui Dumnezeu, urmează din aceasta că alesul nu mai poate cădea în păcat ? Calvin răspunde că adevăraţii credincioşi ar pute să cadă în păcat, chiar în păcate grave, dar, susţinuţi de Duhul Sfânt, ei nu sunt cu totul pierduţi din cauza alegerii, după principiul: „odată mântuiţi, suntem pentru totdeauna mântuiţi.” „Când suntem astfel legaţi de Dumnezeu, chiar dacă ne luptăm întotdeauna cu furtuni, nu suntem niciodată în pericol de a ne scufunda.”[51]

Calvin nu admite însă acelaşi tratament pentru cei ce cad în păcatul apostaziei ! Acest păcat, crede el, poate fi comis numai de cei care nu au primit cu adevărat „sămânţa nestricăcioasă” a Duhului pentru naşterea lor din nou. Aceştia nu au decât o „credinţă temporară”; în final se va dovedi că ei sunt de fapt nişte sfinţi falşi, căci „în mod sigur Dumnezeu dă Duhul său numai celor aleşi”, ceea ce înseamnă că aceştia nu pot să mai cadă de la credinţă cu adevărat.[52]

Poziţia calvinistă fundamentală a rămas însă aceea că, odată acceptat de Dumnezeu, cel ales nu va putea cădea cu adevărat din starea de har, ci va persevera şi inevitabil va fi mântuit. Această poziţie a fost exprimată în cadrul aşa-numitei mărturisiri de la Westminster în termenii următori: „Cei pe care Dumnezeu i-a acceptat în Preaiubitul său (Fiu), pe care i-a chemat în mod eficace şi i-a

sfinţit prin Duhul Său, nu pot să cadă nici total şi nici în final din starea de har; ci vor persevera cu siguranţă în ea până la sfârşit şi vor fi mântuiţi pe veci."[53]

## Arminienii

Deşi arminienii împărtăşesc doctrina protestantă generală că omul este păcătos şi incapabil să facă binele prin propria lui putere, nu sunt de acord cu viziunea calvină despre predestinaţia absolută din mai multe motive. Primul dintre ele îl constituie consecinţele practice inacceptabile ale predestinaţiei absolute: Dacă Dumnezeu a stabilit tot ceea ce urmează să se întâmple, mai are vreo importanţă dacă cei aleşi duc o viaţă de păcate ? În condiţiile alegerii deja făcute comportamentul uman devine irelevant. Dacă suntem aleşi, ce mai contează cum trăim ?

Apoi, dacă gândurile rele pe care le avem, alegerile greşite pe care le facem şi păcatele pe care le săvârşim nu sunt cu adevărat ale noastre, ci Dumnezeu le-a planificat din veşnicie, cum a făcut cu regele Irod sau cu Iuda, atunci noi nu mai suntem cu adevărat liberi, deci nu mai suntem cu adevărat responsabili de ceea ce intreprindem. Tot ceea ce facem se datorează, de fapt, unei forţe exterioare irezistibile care este Dumnezeu. În acest caz noi nu mai suntem oameni în sensul tradiţional al conceptului, ci nişte roboţi, nişte maşini automate împlinind voia divină absolută.

Mai mult decât atât, dacă Dumnezeu a ales deja din veşnicie pe cei care vor fi mântuiţi prin Hristos şi din acest motiv numărul acestora nu va putea nici să crească, nici să se micşoreze în nici un fel, orice acţiune misionară, de evanghelizere, va fi inutilă. Ce rost mai are strângerea fondurilor necesare, trimiterea misionarilor în toată lumea şi predicarea de către ei a Evangheliei ? Cei aleşi vor fi oricum mântuiţi, iar cei respinşi nu vor putea în nici un fel fi atraşi la Evanghelie !

În al doilea rând, Scriptura arată limpede că Dumnezeu nu voieşte moartea celor păcătoşi, ci întoarcerea acestora şi mântuirea lor, după cum reiese din texte ca: Ezechiel XXXIII, 11; II Petru III,9; I Timotei II,3-4; Fapte XVII,30-31. Prin urmare, susţin arminienii, Dumnezeu n-a predestinat pe nimeni la pierzare, ci doreşte ca toţi să fie mântuiţi.[54] În consecinţă, cred arminienii, Dumnezeu a dat tuturor harul său aşa cum peste toţi trimite razele soarelui şi stropii binefăcători ai ploii. Această doctrină a „harului prealabil" este formulată astfel de H. Thiessen: Deoarece omenirea este moartă în greşeli şi păcate fără nici o speranţă şi nu poate face nimic ca să obţină mântuirea, Dumnezeu, plin de har, redă tuturor oamenilor o capacitate suficientă ca ei să facă o alegere în ceea ce priveşte problema supunerii faţă de el. Acesta este harul aducător de mântuire al lui Dumnezeu care s-a arătat tuturor oamenilor."[55]

Ajungând la acest punct al argumentării, arminienii resping şi aşa-numita doctrină calvină a perseverării celor aleşi în har, de fapt a imposibilităţii acestora de a cădea cu adevărat în păcat şi chiar în apostazie. Această poziţie a fost codificată la sinodul de la Dort sub forma unui document intitulat Sententia Remonstrantium. Potrivit acestui document este posibilă căderea celor aleşi, pentru că voinţa umană rămâne liberă chiar şi în condiţiile harului. În acest scop arminienii invocă texte precum Matei XXIV,3-14,I Corinteni X,12 şi exemple scriptuiristice ca Saul, cel ales să conducă Israelul, Iuda cel ales şi el apostol sau Imeneu şi Alexandru la care face referire Sf. Pavel.[56]

## Har şi justificare în teologia protestantă a secolului XX

<u>Karl Barth.</u> Barth nu este de acord cu doctrina calvină tradiţională care spune că Dumnezeu a ales din eternitate într-un mod final şi absolut cine urmează să fie mântuit sau pierdut. El consideră că această poziţie este o interpretare greşită a Bibliei. Punctul de pornire al doctrinei alegerii – căci Barth nu renunţă la ideea de predestinare – nu este hotărârea lui Dumnezeu din eternitate, ci alegerea oamenilor în Hristos. „În locul decretului absolut, static şi fix care se găseşte în gândirea lui Calvin, Barth substituie persoana lui Hristos. Aceasta este modificarea esenţială pe care o face el în concepţia tradiţională despre predestinare. Punctul principal al concepţiei l ui despre predestinare este că voia eternă a lui Dumnezeu este alegerea lui Hristos. Noi nu trebuie să căutăm o voie a lui Dumnezeu dincolo sau în spatele lucrării pe care el a făcut-o în istorie prin intermediul lui Hristos."[57]

În opinia lui Barth toate persoanele umane au fost alese în Iisus Hristos; de aceea el vorbeşte despre o predestinare universală, dar nu şi despre o mântuire a tuturor. Deşi toţi sunt aleşi, unii trăiesc de parcă ar fi respinşi. Aceasta depinde de voia fiecărui individ. Sarcina comunităţii este să vestească unei asemenea persoane că „ea aparţine veşnic lui Iisus Hristos şi prin urmare nu este respinsă, ci este aleasă de Dumnezeu în Iisus Hristos; că respingerea pe care (această persoană) o merită în urma alegerii (a voii, n.n.) ei rele este purtată şi anulată de Iisus Hristos; şi că este aleasă pentru viaţa eternă cu Dumnezeu pe baza unei decizii divine şi drepte."[58]

În consecinţă, după părerea lui Barth nu există nici o diferenţă reală între cei aleşi şi cei respinşi, Între cei credincioşi şi cei necredincioşi, deoarece toţi au fost aleşi în Iisus Hristos. Cei dintâi şi-au dat seama de alegerea lor şi trăisc în conformitate cu aceasta; ceilalţi continuă să trăiască de parcă nu ar fi aleşi. Sunt ei, totuşi, mântuiţi în fonal, în ciuda opacităţii lor subiective? Barth se fereşte să lămurească acest lucru; el spune însă că Biserica n-ar trebui să ia în serios necredinţa celor ce se poartă astfel.[59]

În concordanţă cu această viziune Barth respinge ideea că harul Sfântului Duh ar avea nevoie de realitate în interiorul omului pe care să se sprijine, de o predispoziţie favorabilă credinţei; într-o celebră controversă cu Emil Brunner el a negat hotărât existenţa în omul căzut a vreunui rest din acea imago Dei originară, a acelui „punct de legătură" a harului cu natura căzută. Nu modul (Wie) în care predicăm Cuvântul lui Dumnezeu cucereşte sufletele, spune el, ci conţinutul (Was) divin al discursului pastoral contează şi numai el este decisiv în final. Din acest motiv Bart recomandă ca demersul pastoral, misionar să nu ia în serios opoziţia necredincioşilor, a intelectualilor şi a tineretului modern, faţă de creştinism.[60]

În ceea ce priveşte natura propriu-zisă a justificării Barth atrage atenţia că iertarea păcatelor nu este numai o non-imputare; nu este vorba doar de o iertare verbală, spune el, nici de o iertare „ca şi cum" omul n-ar mai fi considerat păcătos, ci murdăria păcatului este ştearsă şi eliminată în mod efectiv, astfel încât se poate vorbi de o sentinţă divină ce creează o nouă realitate. Ca atare, justificarea îl face pe om cu adevărat drept înaintea lui Dumnezeu, Gerechtmachung. În felul acesta harul lui Hristos este în acelaşi timp „har justificator şi sfinţitor".[61]

Emil Brunner. Teolog reformat ca şi Barth, Brunner nu este de acord cu poziţia radicală a acestuia în ceea ce priveşte problema restului de chip divin, de imago, din omul căzut. Proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu nu poate fi determinată, spune el, numai de conţinutul anunţului, de acel Was, ce; ea va fi determinată în egală măsură şi de modul în care este realizat acest enunţ, adică de Wie, cum. Este foarte posibil, zice Brunner, ca un păstor de suflete să fie vrednic să ajungă în cer în baza lui Was, dar în realitate să ajungă în iad în baza lui Was; să fie vrednic, cu alte cuvinte, să fie mântuit în baza ortodoxiei predicii sale, dar să ajungă în iad pentru că n-a ştiut cum să predice Cuvântul ca să câştige pentru mântuire sufletele.[62]

Brunner vorbeşte de chipul lui Dumnezeu în omul căzut, dar face o distincţie între chipul „material" şi cel „formal". Sub aspect formal, spune Brunner, omul căzut a rămas chipul lui Dumnezeu; din acest punct de vedere, fie că este păcătos sau nu, el se distinge ca om de celelalte creaturi. „chiar ca păcătos el nu încetează nici o clipă de a fi un subiect, o persoană". Sub aspect material însă, adică sub aspectul acelei imago seu justitia originalis, al relaţiei sale cu Dumnezeu, omul, deşi continuă să fie o persoană, în realitate nu este o persoană veritabilă, *personhafte person*; având în vedere starea sa de duşmănie faţă de Dumnezeu datorată păcatului, omul este de fapt o persoană antipersonală, *wiederpersonliche Person*. „Realitatea persoanei (a persoanei veritabile) nu este, într-adevăr, după Brunner, nimic altceva decât relaţia actuală cu Dumnezeu – o relaţie de mântuire prin har – deşi asemănarea formală cu Dumnezeu care subzistă ‚intactă' în păcătos nu poate fi decât o umanitate total pervertită şi ‚antipersonală'."[63]

Rudolf Bultmann. Într-un articol din 1946 intitulat *Anknuppfung und Wiederspruch* Bultmann abordează şi el problema aşa-numitului „punct de legătură" sau a acelui organ prin care omul sesizează existenţa şi voia lui Dumnezeu, în contextul disputei dintre Barth şi Brunner. Ca şi Brunner, el se întreabă dacă vestirea mesajului creştin găseşte în sufletul necreştinilor un element a priori, un cap de pod de care să se lege, un organ care să permită acestora să-l înţeleagă; Bultmann trece însă fără rezerve de partea lui Barth şi răspunde: „Atunci când vorbeşte în noi, Dumnezeu creează el însuşi organul care ne permite să-l înţelegem", astfel încât nu se poate vorbi în nici un fel de un veritabil „punct de legătură" în interiorul omului, ci numai de o radicală opoziţie,

Wiederspruch, a lui Dumnezeu faţă de noi. „Punctul de legătură" pentru Cuvântul lui Dumnezeu în om nu este, zice el, un organ „religios" căruia Dumnezeu ar trebui să i se adapteze. Dimpotrivă, acţiunea lui Dumnezeu începe prin a-l aneantiza pe om, care este mort din punct de vedere religtios, pentru a-l face viu. Abia pe fondul acestei ireductibile opoziţii dintre Dumnezeu şi om putem să înţelegem că „punctul de legătură" este mai întâi creat sau „descoperit" pentru a putea fi exploatat apoi eficient în interesul propovăduirii.[64]

Pe fondul acestei teorii despre „punctul de legătură", echivalentul restului de chip din teologia ortodoxă, care nu există în om, ci este creat în prealabil de Dumnezeu în cei pe care-i alege pentru ca aceştia să poată primi Cuvântul său în mod eficace Bultmann îşi construieşte teoria corespunzătoare despre justificarea prin credinţă. Pentru el justificare este o neîntreruptă şi continuă interogaţie a omului asupra propriei autenticităţi. Existenţa umană nu accede la propriul ei mod autentic de a fi decât prin credinţa în Iisus Hristos. Bultmann foloseşte această prepoziţie „în" pentru a exprima ideea că acea credinţă care justifică cu adevărat pe om înaintea lui Dumnezeu nu înseamnă un conţinut anume, o anumită credinţă sau doctrină care este crezută, *fides qua creditur*, ci acea atitudine de deschidere totală faţă de Iisus Hristos ca Logos divin, dar coborât până la noi prin întrupare, ca realitate eshatologică mântuitoare venită însă în istorie, *fides quae creditur*. În aceste condiţii justificarea este, într-adevăr, „un concept forensic" (juridic) şi, în consecinţă, ea „nu este o calitate (intrinsecă) a persoanei, ci o relaţie". [65]

Paul Tillich. Renumitul teolog protestant, deşi nu depăşeşte în mod radical viziune protestantă esenţială în acest domeniu, aruncă în joc o viziune mai filozofică a justificării. Nici el nu înţelege justificarea ca depinzând de recunoaşterea prealabilă a unui conţinut religios concret; singura condiţie, afirmă el, este aceea ca „omul să accepte faptul că a fost acceptat de Dumnezeu; el trebuie să accepte acceptarea". Justificarea ca „inimă şi centru ale răscumpărării" este, spune el, cu siguranţă un „eveniment obiectiv", adică acel act de iertare a păcatelor identic cu sfinţirea; acest act depinde, desigur, numai de Dumnezeu. Dar, şi aici gândirea lui Tillich rămâne în întregime în cadrele protestantismului, credinţa justificatoare, ca operă a Duhului Sfânt, „nu este un act uman, deşi el se produce în om". Această credinţă, adaugă Tillich, nu este nimic altceva decât „curajul de a fi" în pofida experienţei non-fiinţei, a morţii prea adesea victorioasă; ea „nu are un conţinut specific, este credinţa pur şi simplu, făară o direcţie precisă, absolută". [66]

Respingerea de către protestanţi a necesităţii faptelor bune pentru mântuire s-a bazat şi încă se bazează pe doctrina lor despre chipul lui Dumnezeu total distrus de căderea în păcatul strămoşesc. Tot ceea ce poate genera o astfel de natură, afirmau reformatorii, nu poate fi decât păcate înaintea lui Dumnezeu. Fiind rea în toată profunzimea ei, natura omului căzut nu este capabilă de fapte demne de Împărăţia lui Dumnezeu. Conformându-se întru totul acestei doctrine a cărei expresie este principiul sola fide, un partizan înfocat al ideilor lui Luther, Agricola din Eisleben, a început să predice la 1527 că pentru creştinii justificaţi nu mai este necesară observarea legii morale. Decalogul a fost numai pentru iudei; evanghelia l-a înlocuit şi i-a scutit pe creştini de obligaţia de a-l mai respecta, încât ei, cei justificaţi numai prin credinţă, îl pot încălca fără nici o primejdie pentru mântuire. [67] Un alt partizan fervent al ideilor lui Luther, Nicolae Amsdorf, într-o dispută cu G. Maior din 1565 la Eisenach, a declarat că faptele bune (pur umane) sunt chiar păgubitoare pentru mântuire, *ad salutem perniciosa*. [68]

Desigur, reformatorii începând chiar cu Luther şi mai ales cu Melanchton, au căutat să corecteze această consecinţă nedorită a doctrinei lor despre mântuirea subiectivă, fără să renunţe însă la principiul sola fide. Soluţia lor, singura posibilă în baza premizelor de la care au plecat, a fost, evident, aceea de a considera faptele bune nu ca pe nişte condiţii ale alegerii cuiva de către Dumnezeu spre a fi mântuit, ci ca expresia, dovada acestei alegeri deja făcute de Dumnezeu numai în baza credinţei aceluia. Este soluţia pe care a adoptat-o şi Calvin şi care este dominantă şi azi în protestantism şi care vede convertire unui om şi regenerarea lui spirituală ca pe un proces în ruptură totală cu faptele acestuia, ca desfăşurându-se fără nici o pregătire de natură umană, acest proces nefiind decât un dar al lui Dumnezeu. Esenţa acestui proces este reprodusă de teologul protestant Millard Erickson în următoarele şase „implicaţii ale chemării eficace, ale convertirii şi ale regenerării:

1. Natura umană nu poate fi modificată prin reforme sociale sau prin educaţie. Ea trebuie transformată printr-o lucrare supranaturală a Dumnezeului triunic.

2. Nimeni nu poate prezice sau decide cine va experimenta naşterea din nou. Ea este în ultimă instanţă lucrarea lui Dumnezeu; chiar şi convertirea depinde de chemarea lui eficace.

3. Începerea vieţii creştine reclamă recunoaşterea propriei păcătoşenii şi hotărârea de a abandona modul de viaţă egocentric.

4. Credinţa mântuitoare reclamă o credinţă corectă cu privire la natura lui Dumnezeu şi cele făcute de El. Totuşi, credinţa corectă este insuficientă; trebuie, de asemenea, ca persoana în cauză să i se încredinţeze în mod activ lui Dumnezeu.

5. Convertirea unei persoane poate fi radical diferită de cea a altei persoane. Lucrul important este să existe pocăinţă şi o credinţă autentică.

6. Nimeni nu poate simţi când are loc naşterea din nou. Aceasta îşi va semnala prezenţa prin producerea unei noi sensibilităţi faţă de lucrurile spirituale, a unei noi direcţii a vieţii şi a unei capacităţi din ce în ce mai mari de a asculta de Dumnezeu”. [69]

Sub expresia „unei noi sensibilităţi faţă de lucrurile spirituale, a unei noi direcţii a vieţii” M. Erickson înţelege efectele alegerii cuiva numai prin credinţă, altfel spus faptele sale bune. Judecând-o prin prisma conceptului fundamental al predestinaţiei, soluţia propusă pentru a face loc faptelor bune alături de faimosul sola fide nu rezistă unei analize riguroase în sensul că nu înlătură în nici un fel consecinţa trasă de Agricola. În perspectiva atotştiinţei lui Dumnezeu care, singură, fundamentează alegerea şi predestinarea cuiva şi care pentru om este total neînţeleasă, noţiunea de bine nu se mai lasă apreciată după criterii umane, ci după criterii exclusiv divine, cu totul obscure pentru noi. Aşa se face, că omul justificat numai prin credinţă, va face de acum înainte numai fapte ale harului, nu fapte ale naturii sale păcătoase. Or, aceste fapte ale harului sunt mai presus de orice criteriu uman de apreciere, căci sunt bune în ordinea lui Dumnezeu pe care noi nu o înţelegem. În consecinţă, omul justificat poate săvârşi mari păcate din punctul de vedere uman, natural, care pot fi însă fapte cu totul bune după criteriile lui Dumnezeu. Şi invers. Aşa se explică afirmaţia lui K. Barth că, în libertatea sa absolută, Dumnezeu este drept chiar dacă ar condamna la muncile veşnice ale iadului un sfânt ca Francisc de Asissi şi ar alege spre a fi mântuit un păcătos ca Cezar Borgia. Afirmaţia subînţeleasă aici este că numai în ordinea noastră omenească primul ar fi făcut fapte bune, iar al doilea fapte abominabile; după criteriile lui Dumnezeu, acelea care justifică predestinarea în ciuda oricărei raţionalităţi omeneşti, ar fi fost cu totul pe dos.

Căutând să precizeze natura mântuirii subiective din punct de vedere protestant, M. Erickson spune: „Omenirea are o dublă problemă pricinuită de păcat şi cădere. Pe de o parte, există o corupţie fundamentală a naturii umane; caracterul nostru moral s-a deteriorat din pricina păcatului. Acest aspect al blestemului este anulat prin regenerare, care schimbă total direcţia şi tendinţele generale ale naturii umane. Rămâne însă cealaltă problemă: vina noastră sau faptul că suntem pasibili de pedeapsă pentru că nu am reuşit să îndeplinim aşteptările lui Dumnezeu. La această ultimă problemă răspunde justificarea. Justificarea este acea acţiune a lui Dumnezeu care-i pronunţă pe păcătoşi drepţi înaintea Sa. Ea ţine de faptul că am fost iertaţi şi s-a declarat despre noi că am îndeplinit tot ceea ce Legea lui Dumnezeu ne cere.”[70]

În realitate nu există două aspecte diferite, cum susţine Erickson; faptul că în procesul regenerării omul nu poate contribui cu nimic din cauza naturii sale radical distruse de păcat, după protestanţi, dovedeşte că în concepţia protestantă păcatul este, de fapt, un păcat al naturii înseşi, o vină generală pe care urmaşii lui Adam o moştenesc prin simplul fapt că s-au născut din el moştenindu-i natura păcătoasă. În aceste condiţii justificarea nu poate fi decât de natură juridică, deoarece omul nu poate contribui cu nimic la mântuirea sa. Orice rest din acel chip al lui Dumnezeu după care a fost creat omul, a dispărut după cădere. Astfel, omul nu mai are în el nimic care să asprire spre Dumnezeu, care să-l îmboldească spre a săvârşi binele prin propria sa voinţă.

NOTE

[1] La T. George, *Teologia reformatorilor*, Oradea 1998, p.73-74, n.34
[2] La T. George, *op. cit.*, p. 89, n.78
[3] P. Burke, *Renaşterea,* ed. ALL, Bucureşti 1998, p.48
[4] La T. George, *op. cit.*, p.89-90, n.77
[5] La T. George, *op. cit.*, p.92, n.85
[6] La T. George, *op. cit.*, p.74, n.36
[7] La T. George, *op. cit.*, p. 72, n.29
[8] La T. George, *op. cit.*, p.. 68, n.18
[9] La T. George, *op. cit.*, p.65,
[10] La T. George, *op. cit.*, p. 68-69, n.19
[11] Paquier, ***Luther,*** în D.T.C., vol……, col.1188
[12] La T. George, *op. cit.*, p.77-78
[13] La T. George, *op. cit.*, p.78-79, n.45
[14] În D.T.C., vol…., col.1252
[15] La T. George, *op. cit.*, p.80
[16] La T. George, *op. cit.*, p.81, n.52
[17] La T. George, *op. cit.*, p.88, n.72
[18] La T. George, *op. cit.*, p.89, n.74: expresia aparţine lui G. Williams care a propus-o după modelul celebrei expresii a lui Harnack relativa la gnosticism care ar fi fost o „acută elenizare a creştinismului".
[19] Vezi Paquier, *Luther*, în D.T.C., vol…., col.1254
[20] La T. George, *op. cit.***,** p.81, n.53
[21] La T. George, *op. cit.*, p.81, n.54
[22] La T. George, *op. cit.*, p.82, n.55
[23] La T. George, *op. cit.*, p.82, n.56
[24] La T. George, *op. cit.*, p.84, n.64
[25] La T. George, *op. cit.*, p.92, n.88
[26] La T. George, *op. cit.*, p. 94, n.93
[27] La T. George, *op. cit.*, p. 85, n.66
[28] La T. George, *op. cit.*, p.195, n.4
[29] T. George, *op. cit.*, p.195
[30] La T. George, *op. cit.*, p.224, n.54
[31] La T. George, *op. cit.*, p.224, n.55
[32] La T. George, *op. cit.*, p.224,
[33] La T. George, *op. cit.*, p.224
[34] La T. George, *op. cit.*, p.221,234
[35] La T. George, *op. cit.*, p.224-225, n.58
[36] La T. George, *op. cit.*, p.227-228, n.65
[37] La T. George, *op. cit.*, p.236
[38] La T. George, *op. cit.*, p.230
[39] La T. George, *op. cit.*, p.230
[40] La T. George, *op. cit.*, p.272
[41] La T. George, *op. cit.*, p.237, n.78
[42] La T. George, *op. cit.*, p.246
[43] La T. George, *op. cit.*, p.245
[44] La T. George, *op. cit.*, p.274, n.124
[45] La T. George, *op. cit.*, p.275
[46] La T. George**,** *op. cit.*, p.245
[47] La M. J. Erickson, *Teologie Creştină,* Oradea 1998, vol.3 84
[48] La T. George, *op. cit.*, p.264
[49] La T. George, *op. cit.*, p.264-265
[50] La T. George, *op. cit.*, p. 265
[51] La T. George, *op. cit.*, p.267-268
[52] La T. George, *op. cit.***,** p.267
[53] La M.J. Eickson, *op. cit.*, p.158, n.1
[54] S. Wakefield, *A Complete System of Christian Theology*, Cincinnati 1869, p.387,392; la M.J. Erickson, *op. cit.*, p.84, n.45
[55] H. Thiessen, *Introductory Lectures in Syitematic Theology***,** Eerdmans 1948, p.344-345; la M.J. Erickson, *op. cit.*, p.86, n.48
[56] La M.J. Erickson, *op. cit.*, p.161-163

57 M.J. Erickson, *op. cit.*, p.88-89
58 La M.J. Erickson, *op. cit.*, p.90, n.62
59 La M.J. Erickson, *op. cit.*, p.90, n.63
60 *Bilan ….,* vol.2, p.398
61 *Bilan…,* vol.2, p.401
62 *Bilan…,* vol.2, p.397
63 *Bilan…,* vol.2, p.397
64 *Bilan…*, vol.2, p.399
65 *Bilan…,* vol.2, p.399,401-402
66 *Bilan…*, vol.2, p.402
67 *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.739
68 *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* vol.2, p.742, n.32
69 M. Erickson, *Teologie creştină,* Oradea 1998, p.116
70 M. Erickson, *Teologie creştină,* p.125

# ECLEZIOLOGIA

CAPITOLUL ÎNTÂI

# ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE FIINŢA ŞI ATRIBUTELE BISERICII

## Consideraţii introductive

1. *Relaţiile treimice şi Biserica*. Toate confesiunile mărturisesc, în final, că modelul suprem care structurează, umple şi susţine Biserica în specificitatea ei de „organism al mântuirii" este Sfânta Treime. Pe această bază comună ne-am aştepta ca învăţătura despre Biserică sau ceea ce numim noi *ecleziologie* să fie unitară în cele trei confesiuni creştine fundamentale sau, măcar, să constituie o bază comună minimă de discuţii în vederea unei apropieri doctrinare ecumenice. Acest lucru nu se întâmplă însă din simplul motiv că, în ciuda afirmării dogmei trinitare ca model pentru înţelegerea esenţei Bisericii, confesiunile nu au o viziune comună asupra dogmei Sfintei Treimi în sine. Astfel, catolicii caută să înţeleagă şi să structureze Biserica prin prisma lui *Filioque*; protestanţii, deşi împărtăşesc aparent acelaşi *Filioque*, au în realitate o cu totul altă viziune despre relaţiile trinitare şi despre natura implicării lui Dumnezeu în lume decât catolicismul din care s-au desprins prin marea lor Reformă din 1517; în fine, ortodocşii, cum se ştie, resping cu vigoare *Filioque* şi înţeleg cu totul altfel relaţia Duhului Sfânt cu Fiul decât o înţelege Occidentul catolic şi protestant. Consecinţa este că şi ecleziologia arată cu totul altfel în Orient. Deşi diferit înţeleasă în cele trei confesiuni, dogma Sfintei Treimi este foarte utilă în expunerea învăţăturii despre Biserică, deoarece numai prin prisma ei pot fi intuite profunzimile acestei probleme care, de departe, constituie subiectul cel mai discutat la întâlnirile teologice ecumenice.

Biserica are la bază misterul treimic. Acest lucru este afirmat foarte clar, de exemplu, de părintele D. Stăniloae când zice că: „Biserica este o comunitate de iubire scăldată în relaţiile infinitei iubiri treimice. Ea trăieşte în oceanul tripersonal sau întreit subiectiv, nesecat, al acestei iubiri şi vieţi, sau în legătură cu acest izvor infinit, adăpându-se din el. adunaţi virtual în Fiul, în virtutea întrupării lui din iubire, suntem adunaţi şi mai mult prin jertfa lui care ne dă puterea pentru jertfa noastră, pentru ieşirea din mărginimea egoismului nostru şi pentru intrarea în relaţia iubitoare nesfârşită cu Dumnezeu şi cu semenii. (…)În Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl şi Fiul care aduce şi sădeşte în oameni iubirea filială faţă de Tatăl şi simţirea iubirii Tatălui faţă de Fiul şi, prin el, faţă de cei uniţi cu el în trupul Bisericii. Suflul acestei iubiri, aduse în noi prin Duhul, a creat lumea şi suflul ei o reface ca Biserică." [1]

Înainte de a intra în detaliile şi-n semnificaţia învăţăturii despre Biserică, să recapitulăm pe scurt învăţătura ortodoxă despre relaţiile treimice. Duhul Sfânt nu purcede de la Tatăl şi de la Fiul, nu trece dincolo de Fiul, cum învaţă teologia catolică ! Potrivit Scripturii şi Părinţilor răsăriteni, Duhul, purcezând de la Tatăl, *odihneşte peste Fiul*. Ca urmare a acestei *odihne,* Fiul *se arată ca atare din Duhul*, adică în calitate de Fiu al Tatălui. Cu alte cuvinte, Fiul *se arată* lumii în calitatea sa de *chip autentic* al Tatălui numai doar în baza *naşterii sale din Tatăl*, ci şi ca urmare a *odihnirii Duhului Sfânt peste el*, atât ca Dumnezeu din eternitate, cât şi ca Dumnezeu întrupat, devenit om la „plinirea vremii". Nu este cazul să intrăm în detaliile problemei trinitare şi să facem aici distincţia dintre *naştere* şi *odihnă*, ca să vedem ce primeşte Fiul de la Tatăl prin *naştere* şi ce primeşte el de la Duhul Sfânt prin *odihna acestuia peste* el. Acestea sunt probleme care aparţin şi sunt studiate în capitolul despre Sfânta Treime.

Pe de altă parte, dacă Fiul se arată lumii ca Fiu *din Duhul Sfânt*, Duhul, la rândul său, *străluceşte din Fiul*. Prezentă în toate paginile Sfintei Scripturi şi teoretizată în mod special de patriarhul bizantin di secolul al XIII-lea, Grigore Cipriotul, relaţia de *strălucire* a Duhului din Fiul este baza învăţăturii patristice despre transfigurarea naturii umane. Dacă prin *arătarea* Fiului din Duhul Fiul coboară în *istorie, în timp* şi asumă cu adevărat natura noastră umană, prin relaţia de *strălucire* a Duhului din Fiul Duhul este cel care transfigurează această natură înviind-o şi proiectând-o în *eshaton, în eternitate.* Desigur, nu este cazul nici aici să intrăm în detalii, expunând ce anume primeşte Duhul de la Tatăl prin *purcedere* şi ce anume primeşte el de la Fiul prin *strălucirea sa din el*. Ca şi mai sus, aceasta este o problemă ce aparţine capitolului despre Sfânta Treime, iar nu aceluia al

ecleziologiei. Voi aborda, deci, în continuare taina Bisericii prin prisma celor două relaţii trinitare schiţate mai sus cu consecinţele pe care acestea le implică asupra vieţuirii noastre ca „trup al lui Hristos şi mădulare fiecare în parte" (I Corinteni XII, 27).

2. *Biserica între chemare şi răspuns*. Înainte de a intra în tratarea directă a ecleziologiei în perspectiva modelului ei trinitar să mai adăugăm câteva precizări cu privire la felul în care este privită esenţa Bisericii în Noul Testament. Cuvântul românesc „biserică" vine din latinescul *basilica* şi se referă la locaşul de cult în care au loc adunările ceremoniale; acesta este însă un sens secundar. Sensul principal al acestui termen, sensul său teologic, este acela de „adunare". De aceea, în greaca Noului Testament acest sens este redat prin termenul de ἡ ἐκκλησία. Termenul are rădăcină comună cu verbul „a chema" şi înseamnă, precis, *adunarea celor chemaţi*. Acest sens apare cu claritate în pilda cinei la care „un om oarecare" (Luca XIV, 16) sau „un împărat" (Matei XXII, 2) „a chemat pe mulţi, ἐκάλεσεν πολλούς. Aşadar, primul sens al termenului de *biserică* este acela de *adunare a celor chemaţi spre a mânca la cina Domnului sau la ospăţul împărăţiei.* Chemarea o fac trimişii împăratului, dar este evident că sub acest termen Mântuitorul s-a înţeles pe el însuşi. De aceea chemarea trebuie pusă în relaţie cu coborârea sa în istorie, cu întruparea, cu *arătarea sa* către oameni.

Pe de altă parte, din esenţa Bisericii face parte, în egală măsură, şi *răspunsul* celor chemaţi. Cum vedem din pilda sus-menţionată, nu toţi cei chemaţi au răspuns acestei invitaţii; ei au declinat-o din motive pur pământeşti, lipsiţi fiind de orice interes pentru împărăţia cerurilor. Răspunsul celor chemaţi intră şi el în componenţa noţiunii de *biserică,* deoarece Dumnezeu care cheamă pe oameni la mântuire nu face acest lucru pentru sine, pentru slava sa, cum credea Calvin, ci pentru noi, pentru mântuirea noastră. Pentru protestanţi esenţa *biserici* se reduce numai la chemarea divină care are la bază predestinaţia. Dumnezeu nu este interesat de reacţia oamenilor la chemarea sa, căci el a decis deja pe care din cei chemaţi îi va mântui şi pe care-i va osândi. Cum teologia ortodoxă respinge cu desăvârşire teoria predestinaţiei, este limpede că în actul constituirii *bisericii* ca adunare a celor chemaţi este esenţial răspunsul uman la chemarea lui Dumnezeu. Chemarea divină are la bază iubirea pe care Dumnezeu o poartă umanităţii, iar nu predestinaţia. De aceea răspunsul celor chemaţi face parte din planul lui Dumnezeu şi este esenţial în constituirea *bisericii.* Dar răspunsul uman atrage după sine îndumnezeirea firii celor chemaţi. De aceea, răspunsul trebuie pus, la rândul său, în legătură cu *strălucirea Duhului din Fiul întrupat, adică din Iisus Hristos*.

Definind *biserica* în termenii *chemării divine* şi *răspunsului uman*, am putea formula o primă definiţia a ei în felul următor: *biserica este adunarea celor chemaţi de Dumnezeu la mântuire şi care au răspuns acestei chemări*. Această definiţie nu trebuie să se înţeleagă însă în sensul protestant termenilor, adică în sensul că biserica este formată numai din cei care, chemaţi fiind de Dumnezeu, au şi fost aleşi spre mântuire în baza predestinaţiei. Răspunsul uman la chemarea divină nu implică automat alegerea, căci acest răspuns este în mod fundamental răspunsul omului pe care, în milostivirea sa, Dumnezeu îl aşteaptă îndelung, îl stimulează prin prezenţa Duhului său în adâncurile fiinţei umane, dar nu-l forţează în nici un fel. Iată de ce în componenţa *bisericii* intră „săracii, neputincioşii, orbii, şchiopii…" (Luca XIV, 21), adică cei păcătoşi care, prin răspunsul lor la chemare au semnalat voinţa lor de a se curăţii şi care au răspuns tocmai pentru că nu pot face prin ei înşişi acest lucru. În fond, Mântuitorul a venit în lume tocmai pentru astfel de oameni şi tocmai aceasta este raţiunea chemării lor (Matei IX, 11-13; XV, 24; XVIII, 11; Luca XIX, 9-10). Aceste consideraţii le vom dezvolta însă în legătură cu prezenţa Duhului Sfânt în Biserică.

## Arătarea Fiului din Duhul şi consecinţele ei asupra Bisericii

1. *Prezenţa reală a lui Hristos în Biserică*. *Templul lui Dumnezeu.* Biserica se constituie în mod legitim pe temelia recunoaşterii fără rezerve de către membrii ei a dumnezeirii lui Iisus Hristos, a recunoaşterii lui ca unic Mântuitor şi cap al Bisericii sale. Acest lucru este subliniat cu forţă în prima epistolă către corinteni unde Sf. Pavel se ocupă de cearta care izbucnise între diferitele fracţiuni tocmai pe această temă. „Nu vă laud, le scrie el, căci voi nu vă adunaţi spre mai bine, ci spre mai rău. Aud mai întâi că, atunci când vă adunaţi în biserică, între voi sunt dezbinări şi în parte

o cred, căci trebuie să fie între voi şi eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercaţi. (…)Fraţii mei, mi-a venit ştire că la voi sunt certuri. Spun aceasta, căci fiecare dintre voi zice: eu sunt al lui Pavel, iar eu al lui Apollo, eu sunt al lui Chefa, iar eu al lui Hristos ! Dar oare s-a împărţit Hristos ? Nu cumva s-a răstignit Pavel pentru voi ? Sau fost-aţi botezaţi în numele lui Pavel ? (…)Ce este Apollo ? Ce este Pavel ? (Nimic altceva decât nişte) slujitori prin care aţi crezut voi şi după cum i-a dat Domnul fiecăruia. Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. (…)Nimeni nu poate pune însă o altă temelie, decât cea pusă, şi care este Hristos. (…)Nu ştiţi, oare, că sunteţi templu al lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi ?" (I Corinteni XI, 17-19; I, 11-13; III, 5-6, 11, 16). Aşadar, Biserica este templul lui Dumnezeu, temelia lui fiind Hristos. Formarea Bisericii ca o casă a lui Dumnezeu se face pe temelia cea tare care este Iisus Hristos. În acest sens Hristos mai este numit şi „piatra cea din capul unghiului".

Această idee a recunoaşterii lui Iisus Hristos ca temei fundamental şi unic al Bisericii trebuie însă bine înţeles: când Sf. Pavel face această afirmaţie, el are în vedere nu simpla recunoaştere a personalităţii istorice a lui Iisus Hristos ca întemeietor al Noului Legământ, în sensul în care Moise, sau mai înainte de el Avraam, a fost începătorul Vechiului Legământ. Iisus Hristos este temelie a Bisericii nu ca simplu om, ci în primul rând pentru că el a fost Dumnezeu adevărat asemenea Tatălui etern. Biserica se constituie, aşadar, în primul rând pe temelia recunoaşterii fără rezerve a Dumnezeirii lui Hristos, ceea ce înseamnă că ea nu mai este o casă sau o instituţie omenească, ci însuşi templul lui Dumnezeu în care locuieşte Duhul Sfânt. *În acest context primul semn al garanţiei că cineva se află „în Duhul Sfânt", că este cu adevărat membru al Bisericii lui Hristos este acela al recunoaşterii depline a Dumnezeirii sale.* „Vă fac cunoscut, scrie Pavel corintenilor, că, precum nimeni, grăind în Duhul lui Dumnezeu, nu zice: anatema fie Iisus ! – tot astfel, nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfânt."( I Corinteni XII, 3). Recunoaşterea Dumnezeirii lui Iisus Hristos nu poate fi făcută decât în baza descoperirii pe care o face Bisericii şi membrilor ei Duhul Sfânt. Dumnezeirea lui Iisus Hristos este marea taină divină ascunsă din veşnicie în adâncurile lui Dumnezeu pe care numai Duhul său cel Sfânt ne-o putea descoperi. „Noi, spune el aceloraşi corinteni, propovăduim înţelepciunea de taină a lui Dumnezeu cea ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre slava noastră. (…)Cine dintre oameni ştie ale omului decât duhul omului care este în el ? Aşa şi cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu." (I Corinteni II, 7, 11).

Sf. Ioan arată şi el că numai Duhul lui Dumnezeu poate oferi adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. „Iubiţilor, nu daţi crezare oricărui duh, ci cercaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulţi prooroci mincinoşi au ieşit în lume. În aceasta să cunoaşteţi Duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturiseşte că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu. şi orice duh care nu mărturiseşte pe Iisus Hristos, nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui antihrist despre care aţi auzit că vine şi acum este chiar în lume."( I Ioan IV, 1-3). De observat că Sf. Ioan combătea pe cei care contestau fie că Iisus este Hristosul, fie întruparea lui reală ca Dumnezeu. ideea este, aşadar, că numai cine recunoaşte coborârea reală „în trup" a Fiului lui Dumnezeu are cu adevărat asupra sa Duhul Sfânt şi cunoaşte adevărul. „Voi ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate. (…)Ungerea pe care aţi luat-o de la el rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă ca să vă înveţe cineva. (…)Oricine tăgăduieşte pe Fiul nu are nici pe Tatăl; cine mărturiseşte pe Fiul are şi pe Tatăl." (I Ioan II, 20, 27, 23). Toate cele trei versete din evanghelia a patra care se referă în mod special la persoana şi rolul Duhului Sfânt subliniază funcţia sa de instrument şi garant al adevărului despre Iisus Hristos. „Când va veni Mângâietorul, pe care eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, care de la Tatăl purcede, acela va mărturisi despre mine." ( Ioan XV, 26; vezi şi XIV, 26 şi XVI, 13).

*Trupul lui Hristos.* Al doilea semn vizibil al apartenenţei reale la Biserica lui Hristos este credinţa în realitatea trupului şi a sângelui euharistic. Totodată, acesta este şi cel de al doilea temei în baza căruia se constituie Biserica ca „trup al lui Hristos". Motivul pentru care se adunau ucenicii după înviere şi mai ales după pogorârea Sfântului Duh era „frângerea pâinii". „Ei stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, *în frângerea pâinii* şi în rugăciuni. (…)În fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu şi, *frângând pâinea* în casă, luau împreună hrana întru bucurie şi întru curăţia inimii." (Faptele apostolilor II, 42, 46). Cu timpul „frângerea pâinii" s-a făcut numai în prima zi a săptămânii, adică duminica pentru că aceasta fusese ziua învierii lui Hristos. „În ziua dintâi a săptămânii, adunându-ne noi să *frângem pâinea,* Pavel, care avea de gând să plece a doua zi , a început să le

vorbească şi a prelungit cuvântul lui până la miezul nopţii. (…)Suindu-se apoi şi *frângând pâinea* şi mâncând-o, a vorbit cu ei mult până în zori şi atunci a plecat.” (Faptele apostolilor XX, 7, 11). Mergând în Corint, Pavel a instituit şi aici, ca de altfel peste tot, această practică fundamentală spunându-le: „Eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat şi vouă: că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat *pâine* şi, mulţumind, *a frânt-o* şi a zis: acesta este trupul meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea mea. Asemenea şi paharul după Cină zicând: acest pahar este Legea cea Nouă întru sângele meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea mea.” (I Corinteni XI, 23-25).

Problemele comunităţii din Corint nu se mărgineau însă doar la dispute în jurul „temeiului” Bisericii. Aşa cu reiese din prima epistolă pe care Pavel le-o scrie, mulţi dintre ei nesocoteau „masa Domnului” confundând-o cu o adunare sau o ocazie pentru a mânca şi a bea. „Aud că atunci când vă adunaţi în biserică, între voi sunt dezbinări. (…)Atunci când vă adunaţi la olaltă, nu se poate mânca Cina Domnului, căci, şezând la masă, fiecare se grăbeşte să ia mâncarea sa, încât unuia îi este foame, iar altul se îmbată.” (I Corinteni XI, 18, 20). Este clar că cei ce se adunau, se împărtăşeau mia întâi din „cina Domnului”, după care începeau să mănânce ceea ce-şi adusese fiecare de acasă. Cina euharistică era urmată de masa obişnuită, privată, de seară. Pe acest fond, corintenii începuseră să nu mia perceapă distincţia reală dintre masa privată şi „masa Domnului”. Situaţia trebuia corectată şi Sf. Pavel le scrie: „N-aveţi, oare, case ca să mâncaţi şi să beţi ? Sau dispreţuiţi Biserica lui Dumnezeu şi ruşinaţi pe cei ce nu au ? (…)(Luaţi aminte) că ori de câte ori veţi mânca această *pâine* şi veţi bea acest *pahar*, moartea Domnului vestiţi până când va veni. Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sa va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat faţă de trupul şi sângele Domnului. Să se cerceteze, deci, omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine si să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului. De aceea mulţi dintre voi sunt neputincioşi şi bolnavi şi mulţi au murit.” (I Corinteni XI, 26-30). Membrii Bisericii trebuie să creadă, deci, fără rezerve în prezenţa reală, iar nu simbolică, a lui Iisus Hristos în pâinea şi vinul euharistic. Este un semn vizibil al apartenenţei lor reale la Biserica lui Hristos, dar şi al existenţei reale a Bisericii însăşi.

Câteva rânduri mai sus Sf. Pavel explică direct „secretul” acestei apartenenţe spunând: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea cu sângele lui Hristos ? Pâinea, pe care *o frângem*, nu este, oare, împărtăşirea cu trupul lui Hristos ? Căci o pâine, un trup chiar, suntem noi cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine. Priviţi pe Israel după trup: cei care mănâncă jertfele nu sunt ei, oare, părtaşi altarului (lor) ?” (I Corinteni X,16-18). În baza acestei împărtăşiri comune „dintr-o pâine”, membrii adunării euharistice, deci ai Bisericii, devin cu toţii un singur trup cu Iisus Hristos, astfel încât Biserica însăşi, în totalitatea ei, dar şi fiecare membru al ei, devine „trupul lui Hristos”. „Voi, scrie el aceloraşi corinteni, sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare (fiecare) în parte.” (I Corinteni XII, 27). Aşa cum Israel „cel după trup”, adică evreii propriu-zişi, sunt un singur trup datorită participării lor la aceleaşi jertfe de pe altarul de la Ierusalim şi acesta este semnul vizibil al apartenenţei fiecăruia dintre ei la „poporul ales”, dar şi un semn că poporul care ia parte la aceste jertfe este „poporul lui Dumnezeu”, tot astfel şi Noul Israel, adică totalitatea creştinilor, participând la „frângerea pâinii”, care actualizează euharistic jertfa reală a lui Iisus Hristos, devine un singur trup, o singură adunare sau Biserică, devine, de fapt, *însuşi trupul lui Hristos.*

*Plinătatea Dumnezeuirii.* Consecinţa acestei apartenenţe la trupul lui Hristos este aceea că în fiecare membru al Bisericii, dar şi-n Biserica în ansamblul ei, *se arată lumii Fiul lui Dumnezeu*, aşa cum s-a arătat ei prin trupul său istoric. Cu aceasta am ajuns la vârful învăţăturii creştine despre esenţa Bisericii. „Noi nu ne propovăduim pe noi înşine, ci pe Iisus Hristos. (…)Dumnezeu, care a zis: ‚să strălucească din întuneric lumina’, a strălucit şi-n inimile noastre, ca să strălucească cunoştinţa slavei lui Dumnezeu pe faţa lui Hristos. Iar noi avem comoara aceasta în vase de lut, ca să se învedereze că puterea covârşitoare este a lui Dumnezeu şi nu de la noi. (…)Suntem prigoniţi, dar nu părăsiţi; doborâţi, dar nu nimiciţi; purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca şi viaţa lui Iisus *să se arate în trupul nostru*.” (II Corinteni IV, 5, 6-7, 9-10). „Voi, scrie Pavel din corintenilor, sunteţi scrisoare a lui Hristos slujită (scrisă) de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii (voastre).” (II Corinteni III, 3) „Mulţumiri fie aduse deci lui Dumnezeu, celui ce ne face pururi biruitori în Hristos şi *descoperă prin noi în tot locul mireasma cunoştinţei sale.*” (II Corinteni II, 14). Din nou apare Duhul lui

Dumnezeu ca garant al adevăratei descoperiri, al revelării autentice a tainei divine a coborârii lui Dumnezeu în istorie, în trup. Aceasta este „taina cea din veac ascunsă neamurilor, iar acum *descoperită sfinţilor săi*, cărora a voit Dumnezeu să le arate care este bogăţia slavei acestei taine între neamuri, adică pe Hristos cel dintru voi.” (Coloseni I, 26-27).

Arătarea lui Hristos Dumnezeu în trupul său care este Biserica, în adunarea sfinţilor care o compun, adică a celor care au în ei Duhul sfinţeniei, al adevărului, nu este arătarea sau descoperirea unei simple învăţături; ea este o arătare a Dumnezeirii lui Hristos în toată deplinătatea acestui cuvânt. Este coborârea şi sălăşluirea Dumnezeirii lui Iisus Hristos în „trupul Bisericii” la aceeaşi intensitate în care a avut loc coborârea şi sălăşluirea aceleiaşi Dumnezeiri în istorie, atunci când „Cuvântul s-a făcut trup”. Este vorba despre deplinătatea prezenţei lui Hristos ca Dumnezeu în Biserică şi de „vederea” sau „arătarea” lui ca Dumnezeu în ea tot aşa cum a putut fi el văzut, ca Dumnezeu, în trupul său istoric. „(Dumnezeu Tatăl) să vă dăruiască după bogăţia slavei sale ca să fiţi puternic întăriţi, prin Duhul său, în omul dinăuntru, şi Hristos să se sălăşluiască prin credinţă în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, ca să puteţi înţelege cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea, înălţimea şi adâncimea, şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă, *ca să vă umpleţi de toată plinătatea* ( ) *lui Dumnezeu.*” (Efeseni III, 16-19). Care „plinătate” ? Evident, plinătatea Dumnezeirii lui Iisus Hristos. „(Dumnezeu) toate le-a supus sub picioarele lui şi mai presus de toate l-a dat pe el cap Bisericii care este trupul său, plinătatea ( ) celui ce plineşte toate în toţi.” (Efeseni I, 22-23). „El (Hristos) este capul trupului, al Bisericii. El este începutul, întâiul născut din morţi, ca să fie el cel dintâi întru toate. Căci în el a binevoit Dumnezeu să sălăşluiască toată plinătatea ( ).” (Coloseni I, 18-19). „Luaţi aminte, scrie el colosenilor, să nu vă fure minţile cineva cu filozofia şi cu deşarta înşelăciune cea din predania omenească, după înţelesurile cele slabe ale lumii şi nu după Hristos, căci întru el locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii ( ).” (Coloseni II, 8-9).

*Arătarea Dumnezeirii.* Ca „trup al lui Hristos” şi ca „plinătate a Dumnezeirii” Biserica revelează, descoperă, arată în trupul ei finit Dumnezeirea lui Iisus Hristos. „Dacă cineva priveşte Biserica, spune Sf. Gigore de Nyssa, îl priveşte cu adevărat pe Hristos” [2] Totuşi, ce este „vizibil” din Dumnezeirea lui Iisus Hristos ? Problema aceasta s-a pus pentru prima dată în mod serios abia odată cu izbucnirea disputelor iconoclaste şi mai ales cu intrarea în scenă a Sf. Teodor Studitul. Fiind o prelungire a monofizismului, iconoclasmul a respins icoanele şi în special pe aceea a lui Iisus Hristos sub motivul că firea umană a lui Hristos a fost absorbită de firea sa divină, iar aceasta, prin însăşi natura ei infinită, nu poate fi figurată în nici un fel. Icoanele ar fi prin urmare o blasfemie la adresa Dumnezeirii lui Iisus Hristos şi trebuie distruse. Într-adevăr, dacă ceea ce figurăm în icoane ar fi Dumnezeirea, dacă subiectul întrupării, adică dacă cea care a asumat trupul în Iisus Hristos este Dumnezeirea sa, atunci icoanele şi orice altă forma materială, deci şi Biserica în calitatea ei de trup al lui Hristos sunt o eroare şi credinţa că prin ele vedem pe Hristos Dumnezeu este o erezie. Luând în consideraţia această acuzaţie pe care iconoclaştii o aduceau ortodocşilor, Sf. Teodor Studitul spune limpede: „Dacă Hristos după înviere este indescriptibil (imposibil de figurat în icoane după Dumnezeirea sa, n.n.), atunci şi noi, cei care formăm un trup cu el, devenim şi noi indescriptibili.” [3] Cum noi suntem însă cât se poate de „descriptibili”, fiind fiinţe create, limitate în spaţiu şi în timp, consecinţa este neiertătoare: „noi, spune el, încetăm să mai fim mădulare ale lui Hristos.” [4] Cu alte cuvinte, teza iconoclastă conduce inevitabil la concluzia că afirmaţia Sf. Pavel potrivit căreia Biserica este „trupul lui Hristos”, că prin ea se descoperă lumii taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu, mai mult, că în ea sălăşluieşte „plinătatea Dumnezeirii”, este o minciună.

Hristos a fost, chiar după înviere, un trup real prin care s-a arătat lumii Dumnezeirea. Cum însă Dumnezeirea nu poate fi, într-adevăr, circumscrisă, rezultă că ceea ce contemporanii săi au văzut în Iisus n-a fost firea sa divină, cea într-adevăr indescriptibilă, imposibil de figurat, ci, spune Sf. Teodor Studitul, *ipostasul* său. „Orice portret, va spune el, este portretul unui ipostas şi nu al unei firi.” [5] Aşadar, chipul lui Hristos cel figurat în icoane este chipul persoanei sale, iar nu al firii sale divine. Persoane sa fiind însă divină, se spune că icoanele figurează, totuşi, Dumnezeirea lui Hristos. Prin analogie, putem şi noi să afirmăm acum că ceea ce revelează Biserica din Dumnezeirea lui Iisus Hristos este exact ceea ce a revelat în mod real şi trupul său cel istoric şi ceea ce revelează şi icoanele sacre: anume ipostasul său dumnezeiesc. Acesta este, aşadar, sensul cel mai adânc al afirmaţiei că Biserica este dumnezeiască deoarece îl descoperă în structura şi-n componenţa ei de adu-

nare a celor chemaţi la mântuire pe însuşi Hristos Fiul lui Dumnezeu. biserica nu este o instituţie sau o realitate dumnezeiască doar în sens simbolic; ea este dumnezeiască în sensul real al cuvântului, adică în însăşi fiinţa ei cea mai intimă. Şi este dumnezeiască deoarece prin trupul ei se vede ipostasul divin al Fiului lui Dumnezeu, atât cât a putut fi văzut acesta prin intermediul trupului său istoric. Acest lucru este valabil cu atât mai mult cu cât Sf. Ioan Gură de Aur nu se sfiieşte să spună că, prin întrupare, Hristos, luând „pârga umanităţii", a „asumat trupul Bisericii".[6]

Aici apare o problemă secundară, care trebuie însă lămurită. Atât prin componenţa ei cât şi ca instituţie Biserica este, într-adevăr, dumnezeiască. Dar ea este trupul lui Hristos nu în sensul că unui trup impersonal ca cel istoric pe care l-a asumat prin întrupare Fiul lui Dumnezeu din Maria. Biserica este compusă, dimpotrivă, dintr-o mulţime de persoane umane. A afirma că aceste persoane devin un singur trup cu el în sensul în care trupul cel asumat din Sf. Fecioară a devenit trupul lui Hristos, ar conduce la o viziune panteistă despre natura Bisericii, o viziune în care Dumnezeu se confundă cu oamenii sau în care persoanele umane, iniţial distincte, dispar absorbite de ipostasul sau persoana divină a Fiului lui Dumnezeu. este concepţia la care au ajuns unii autori catolici, cum vom vedea la momentul oportun. Este de prisos să spunem că ortodoxia respinge categoric o asemenea concepţie. Sensul asumării noastre în trupul lui Hristos care este Biserica se lămureşte însă în contextul relaţiei de strălucire a Duhului din Fiul şi a consecinţelor pe care aceasta le are, cum vom vedea, asupra Bisericii şi a membrilor ei.

Până atunci este de subliniat că prin „trupul lui Hristos" trebuie să înţelegem nu atât trupurile fizice ale membrilor Bisericii, cât mai ales persoanele lor distincte. Biserica îi adună în cuprinsul ei pe oameni şi ca trupuri, pentru că adunarea lor pentru a fi mântuiţi este o adunare a lor ca fiinţe integrale, deci şi ca trupuri care urmează a fi îndumnezeite. Dumnezeu cheamă însă la mântuire ipostasele, persoanele umane în calitatea acestora de fiinţe responsabile; de aceea spunem că adunarea celor chemaţi la mântuire şi care constituie Biserica este în primul rând o adunare a persoanelor omeneşti. De aceea, afirmarea prezenţei reale a Dumnezeirii lui Iisus Hristos în trupul său eclezial nu poate însemna o anulare a persoanelor umane, deoarece tocmai acestea constituie esenţa, componenţa Bisericii însăşi. Cum vom vedea în capitolul consacrat strălucirii Duhului din Fiul şi a consecinţelor pe care aceasta le are asupra Bisericii, cu cât prezenţa lui Hristos este mai puternică în trupul său eclezial, cu atât caracterul de adevărate persoane al membrilor acesteia devine mai accentuat.

Problema nu-a fost scăpată cu totul din vedere în perioada patristică. Spre exemplu, Sf. Chiril al Ierusalimului spune că cei ce se împărtăşesc de „trupul sfânt" (euharistic) devin „co-trupeşti şi co-sanguini cu Hristos." [7] Sf. Maxim Mărturisitorul este şi mai îndrăzneţ în afirmaţiile sale, căci zice: „Euharistia ne transformă în ea însăşi şi ne face asemănători…, astfel încât credincioşii pot fi numiţi ‚dumnezei' pentru că Dumnezeu întreg îi umple în întregime." [8] Este vorba, desigur, de ‚dumnezei' după har, nu după fire. În sfârşit, Nicolae Cabasila pare cel mai aventuros în expresie, căci zice la rândul său: „tina (pământul) se transformă substanţa Împăratului." El face însă această afirmaţie în contextul învăţăturii palamite despre energiile divine care, transferate şi firii umane, o supune pe aceasta unei veritabile transformări conducând-o dincolo de limitele ei naturale. [9] La Sf. Chiril al Alexandriei însă orice confuzie în sensul semnalat mai sus dispare, căci, referindu-se la aceeaşi problemă a unirii noastre în trupul lui Hristos care este Biserica, el spune clar: „Suntem ca topiţi într-un singur trup, dar împărţiţi în persoane." [10]

2. <u>*Rolul Duhului Sfânt în Biserică*</u>. Nu putem vorbi despre rolul lui Hristos în Biserică fără a înţelege cu precizie rolul Duhului în structurarea aceleiaşi Biserici. Totuşi, între rolul pe care-l îndeplineşte Hristos şi acela care este propriu Duhului Sfânt este o diferenţă fundamentală. Problema este abordată de Mitropolitul grec Ioannis Ziziulas care, într-un studiu în care el încearcă schiţarea unei sinteze între pnevmatologie şi hristologie, spune următoarele cu privire la distincţia dintre rolul iconomic distinct al celor două persoane treimice: „Cel mai evident aspect ce trebuie menţionat este că numai Fiul s-a întrupat. Atât Tatăl cât şi Duhul sunt implicaţi în istorie, însă numai Fiul *devine istorie* (aluzia la expresia ioaneică: ‚şi Cuvântul s-a făcut trup' este evidentă, n.n.). de fapt, continuă autorul, aşa cum vom vedea mai târziu, dacă introducem timpul sau istoria atât în privinţa Tatălui cât şi a Duhului Sfânt, în mod automat îi negăm pe ei şi particularităţile lor în iconomie. A fi implicat în istorie nu este acelaşi lucru cu a *deveni* istorie. De aceea iconomia, în măsura în care a asumat istoria şi are ea însăşi o istorie, este una singură şi anume evenimentul Hristos. Chiar realităţi ca

Cincizecimea, care la prima vedere pot avea un caracter exclusiv pnevmatologic, trebuie legate de evenimentul Hristos, pentru a putea fi calificate drept parte a *istoriei* mântuirii. Astfel, ele încetează să mai fie pnevmatologice în adevăratul sens.” [11]

De fapt, dacă numai Fiul *devine istorie*, cum zice Zizioulas, acest lucru se întâmplă numai pentru că Duhul Sfânt, cel care purcede de la Dumnezeu Tatăl, odihneşte asupra sa nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om, ca Dumnezeu întrupat „la plinirea vremii”. Este de remarcat că, înainte ca glasul lui Dumnezeu să răsune în cosmos spre a-l structura în elementele sale fundamentale, Duhul lui Dumnezeu „sufla” deasupra creaţiei aflată încă în starea de amestec confuz, de neorânduială. Din adâncurile acestei forţe germinative dumnezeieşti, care era Duhul lui Dumnezeu, a răsunat, în sfârşit, Cuvântul lui Dumnezeu introducând rând pe rând ordinea între elementele constitutive ale lumii proaspăt create: să fie lumină, să fie o tărie deasupra apelor, să se despartă pământul de ape, etc. Acelaşi Duh „odihneşte” mai apoi peste profeţi şi din gura lor răsună din nou Cuvântul care anunţă că Dumnezeu va pune în cele din urmă capăt dezordinii introdusă de păcat în umanitate, trimiţând la „plinirea vremii” pe Mesia. În fine, Duhul lui Dumnezeu s-a pogorât peste Fecioara şi în aceasta Cuvântul s-a făcut, în sfârşit, trup, intrând pe deplin în istorie pentru a o mântui, pentru a o îndumnezeii chiar. Ultimul act al acestei relaţii dintre Duhul şi Cuvântul lui Dumnezeu este fără îndoială Cimcizecimea. Când Duhul lui Dumnezeu a pogorât odihnind peste apostoli la cincizeci de zile după înviere, a răsunat din nou Cuvântul cel dumnezeiesc, mai întâi la modul extraordinar al „vorbirii în limbi”, iar mai apoi sub forma arzătoarei predici a lui Petru în urma cărora au avut loc primele convertiri la creştinism.

Relaţia aceasta dintre Duhul Sfânt şi Hristos în spaţiul Bisericii este şi mai bine pusă în evidenţă la Părintele D. Stăniloae care spune în acest sens: „Hristos ne mântuieşte întrucât se sălăşluieşte în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta iradiază în noi din trupul său pnevmatizat puterea mântuitoare şi îndumnezeitoare a noastră. (…)Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel fiinţă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul său în celelalte fiinţe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos.” [12] Cu alte cuvinte, prin pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime Hristos, Fiul lui Dumnezeu, devine din nou *istorie*, intră din nou în timp, dar de data aceasta într-o nouă formă, Biserica. Prezenţei sale în trupul cel de carne din timpul vieţii sale pământeşti îi ia acum locul prezenţa în trupul eclezial al Bisericii, fără ca această nouă prezenţă să scadă cu ceva în intensitate faţă de cea de dinainte. Dar, ca şi prezenţa sa reală în trup, şi aceasta manifestată în „trupul Bisericii” a fost posibilă numai ca urmare a pogorârii şi a odihnei Duhului peste Fecioara, iar mai apoi peste adunarea apostolilor la Cincizecime. Biserica, în calitatea ei de „trup al lui Hristos”, de Hristos „eclezial”, este cu adevărat locul prezenţei reale, iar nu doar simbolice, a Fiului lui Dumnezeu numai ca urmare a acestei odihne a Duhului peste ea. Prin pogorârea sa la Cincizecime Duhul provoacă o nouă intrare în istorie a Fiului, pentru a extinde în umanitate roadele învierii.

Hristos este făcut prezent în Biserică prin pogorârea Duhului Sfânt asupra acesteia. Am putea defini această prezenţă ca una generală. Există însă o prezenţă a sa cu totul specială, în cadrul Bisericii, şi anume prezenţa sa euharistică. În pâinea şi vinul aduse jertfă pe altar la Sf. Liturghie Hristos devine prezent prin prefacerea reală a acestor elemente în adevăratul său trup şi adevăratul său sânge cu care ne împărtăşim şi astfel devenim şi noi co-trupeşti şi co-sanguini cu el, cum spune Sf. Chiril al Ierusalimului. Dar această prezenţă este făcută posibilă numai prin venirea Sfântului Duh asupra elementelor euharistice în timpul epiclezei. Invocarea Duhului Sfânt asupra lor de către preot nu face decât să repete într-un fel actul naşterii lui Hristos din Fecioara ca urmare a pogorârii peste aceasta a aceluiaşi Duh atunci, la „plinirea vremii”. Trupul euharistic este însă trupul lui Hristos cel mort şi apoi înviat, înălţat la ceruri şi aşezat de-a dreapta Tatălui. De aceea trupul său eclezial, mai mult, trupul său euharistic nu este alt trup decât cel care a suferit moartea şi apoi a înviat, ci acelaşi, căci, dacă ar fi altul, umanitatea nu ar mai putea beneficia de roadele învierii sale şi ar rămâne veşnic în moarte. În Biserică şi-n euharistie avem pe acelaşi Hristos pe care l-au văzut, l-au auzit şi l-au putut atinge apostolii, dar acest lucru n-ar fi fost posibil fără pogorârea Duhului la Cincizecime.

Această condiţionare pnevmatologică a prezenţei lui Hristos în Biserică şi prin aceasta a accesului, a contactului nostru direct du el deosebeşte în mod clar învăţătura ortodoxă de cea protestantă. Dacă pentru protestanţi accesul la Hristos a fost posibil în forma sa cea mai autentică numai

apostolilor, deoarece numi aceştia l-au putut vedea şi auzi direct, iar tot ceea ce a urmat nu este decât o mărturie indirectă, tot mai diluată şi degradată despre Hristos cel istoric, pentru noi acest acces nu este posibil decât numai „în Duhul Sfânt". Nici măcar apostolii care l-au avut sub simţurile lor fizice directe pe Iisus nu şi-au dat seama de adevărata sa identitate de Fiu al lui Dumnezeu dacă Duhul Sfânt nu le-ar fi descoperit aceasta (Matei XVI, 17). Dar nici apostolii înşişi nu l-au înţeles, nu l-au perceput pe Iisus în adevaratza sa identitate, nu l-au „cunoscut" deplin pe perioada vieţii sale istorice, „căci Duhul nu fusese dat încă" (Ioan VII, 39). Abia Cincizecimea le-a oferit adevărata perspectivă, căci Duhul Sfânt este cel care oferă adevărata înţelegere şi prezenţă a lui Hristos în conştiinţe. (Ioan XIV, 26; XV, 26; XVI, 13). Astfel, prin odihna permanentă a Duhului asupra Bisericii Hristos ne este accesibil în toate timpurile la acelaşi nivel de percepţie pe cât a fost posibil apostolilor la Cincizecime. Mai mult, numai ca urmare a acestei odihniri a Duhului peste Biserică este posibilă prezenţa nediminuată a lui Hristos „în toate zilele până la sfârşitul veacurilor" aşa cum a promis-o el însuşi (Matei XXVIII, 20; XVIII, 20).

Cu aceasta ajungem, în sfârşit, la problema fundamentală a credinţei ca învăţătură precisă despre dumnezeirea lui Iisus Hristos şi condiţie *sine qua non* pentru a fi membru adevărat al Bisericii. De ce este necesară această învăţătură este o întrebare pe are foarte mulţi şi-o pun mai ales astăzi în contextul în care protestantismul a reuşit să impună lumii moderne prejudecata că ceea ce separă Bisericile este tocmai rigoarea lor doctrinară, care, dacă ar fi abandonată, s-ar putea reface unitatea lor originară. Insistenţa asupra acurateţei doctrinare, care este specifică ortodoxiei şi în foarte mare măsură şi catolicismului, a devenit astăzi un fapt de neînţeles pentru foarte mult oameni şi este considerată ca principala piedică în calea ecumenismului. Voi arăta în continuare că tocmai această acurateţe este semnul adevăratei trăiri în Duhul Sfânt şi al apartenenţei la adevărata Biserică a lui Hristos. Înainte de a se înălţa la ceruri, Mântuitorul le-a poruncit apostolilor „să nu se depărteze de Ierusalim, ci să aştepte făgăduinţa Tatălui"; căci, „venind Duhul Sfânt peste voi, veţi lua putere *şi-mi veţi fi mie martori* în Ierusalim, şi-n toată Iudeea şi Samaria şi până la marginea pământului". (Faptele apostolilor I, 4, 8). Din acest text din urmă rezultă în principal două lucruri: primul este că nu poţi martor decât în raport cu Iisus Hristos; al doilea, că nu poţi fi un martor autentic decât numai dacă te afli sub puterea Duhului Sfânt.

A fi martor al lui Iisus Hristos a însemnat pentru apostoli a fi martori ai morţii şi mai ales ai învierii sale. Aceasta era marea noutate pe care ei au început s-o propovăduiască după Cincizecime şi pe care a încercat s-o propovăduiască şi Sf. Pavel în areopagul din Atena. Dar a fi martor al învierii lui Hristos însemna atunci şi înseamnă în orice timp a mărturisi credinţa în dumnezeirea aceluiaşi Hristos. Când famenul etiopian doreşte să se boteze după ce Filip i-a descoperit cele despre Iisus Hristos, el a făcut prima mărturisire clară a dumnezeirii sale spunând: „Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu." (Faptele apostolilor VIII, 37). În contextul disputelor cu iudeii, această afirmaţie însemna chiar mai mult de atât şi anume mărturisirea credinţei că în Iisus Hristos se poate vedea însuşi Dumnezeu Tatăl. Este ceea ce află la un moment dat apostolul Filip când Iisus îi spune: „cel ce m-a văzut pe mine a văzut pe Tatăl"(Ioan XIV, 9), este ceea ce propovăduieşte asiduu apostolul Ioan însuşi care afirmă fără încetare că: oricine tăgăduieşte pe Fiul nu are nici pe Tatăl; cine mărturiseşte pe Fiul are şi pe Tatăl. Fiul întrupat este, de fapt, chipul autentic al lui Dumnezeu Tatăl (Coloseni I, 15). Aşadar, mărturisirea lui Iisus Hristos, care este temeiul Bisericii, este în fond mărturisirea dumnezeirii sale, a faptului că el revelează atât ca Dumnezeu din eternitate cât şi în trupul asumat la „plinirea vremii", dar şi prin trupul său eclezial pe însuşi Dumnezeu Tatăl, fiind chipul deplin al acestuia.

Faptul că Fiul îl revelează ca Dumnezeu pe Tatăl era o afirmaţie a apostolilor care-şi avea raţiunea mai mult împotriva iudeilor, care respingeau cu totul ideea existenţei unui Fiu alături de Dumnezeu Tatăl. Dar faptul că Ioan se vede obligat să afirme acest lucru cu precizarea că revelarea lui Dumnezeu Tatăl are loc chiar „în trup", adică în Fiul întrupat, în Iisus Hristos (I Ioan IV, 2; II Ioan 7) dovedeşte că cei ce se împotriveau erau de data aceasta alţi ascultători, cu formaţie filozofică elină şi care nu puteau concepe o coborâre a Dumnezeirii, fie ea şi a Fiului, în trup, în materie. Cum se ştie, aceştia erau deja iudeo-gnosticii. Cel ce nega sau cel ce neagă această învăţătură nu putea fi şi nu va putea fi niciodată un martor autentic al lui Iisus Hristos, ci chiar un împotrivitor al acestuia, un antihrist (I Ioan II, 22; IV, 3). Afirmaea credinţei precise în dumnezeirea lui Iisus Hristos este deja semnul prezenţei reale a lui Hristos însuşi în conştiinţa acelui om, ca şi a Bisericii care

face această mărturisire. Şi invers, Biserica care neagă acest adevăr nu mai este Biserica lui Hristos, ci o „sinagogă a satanei”(Apocalipsa II, 9). Cel ce neagă fie şi individual acest adevăr nu mai aparţine Bisericii adevărate, chiar dacă a fost botezat. El a părăsit prin apostazia sa Biserica şi pentru a reintra în ea i se va cere reafirmarea acestui adevăr fundamental şi chiar rebotezarea. Aceasta a fost raţiunea acelor canoane emise de sinoadele ecumenice care au impus rebotezarea montaniştilor sau a arienilor.

Dar această mărturisire, cum am mai spus, nu poate fi făcută decât numai în Duhul Sfânt (I Corinteni XII, 3). Numai pogorârea Duhului peste Biserică oferă acesteia capacitatea de a înţelege pe deplin acest adevăr şi forţa de a-l propovădui într-o lume care-l respinge datorită adâncului prejudecăţilor ei, adânc rezultat în cazul iudeilor de observarea Legii doar după „litera” ei, iar în cazul neamurilor de „filozofia cea deşartă” şi de „înţelesurile cele slabe” ale ei. De aceea Biserica ca martoră autentică şi hotărâtă a dumnezeirii lui Iisus Hristos n-a putut apare în istorie decât odată cu Cincizecimea. La rândul ei, mărturisirea individuală a acestui mare adevăr, mare în sensul că el depăşeşte puterile minţii naturale de al înţelege şi chiar exprima, nu este posibilă decât tot în condiţiile coborârii Duhului Sfânt peste omul respectiv. Acesta este sensul pasajului din *Faptele apostolilor (X,44-48)* în care este descris fenomenul „vorbirii în limbi” a urmare a coborârii Duhului Sfânt peste ascultătorii lui Petru. Absenţa aceluiaşi fenomen în areopag cu ocazia propovăduirii lui Pavel nu se poate explica decât prin faptul că peste acei filozofi stoici şi epicurei n-a coborât Duhul Domnului, motiv pentru care au rămas opaci. Aşadar, mărturisirea dumnezeirii lui Iisus Hristos este şi condiţia intrării în Biserica lui Hristos, dar şi semnul vizibil al prezenţei lui Hristos în conştiinţa acelui om şi al apartenenţei sale reale la adevărata Biserică, singura peste care odihneşte cu adevărat Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos.

Este de remarcat că practica bisericească cunoaşte două „crezuri”: unul este „crezul” niceo-constantinopolitatan pe care orice neofit este obligat să-l înveţe înainte de botez şi pe care-l repetăm cu toţii la Sf. Liturghie. Esenţa acestui „crez” este mărturisirea credinţei în dumnezeirea deplină atât a lui Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, crucificat şi apoi înviat din morţi, cât şi în calitatea sa de „cap al Bisericii” sale, trupul său. Al doilea „crez” este acea rugăciune-mărturisire pe care o rostim înaintea împărtăşirii cu Sfintele Taine: „Cred, Doamne, şi mărturisesc că tu eşti cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu. Cred că acesta este prea Curat Trupul tău şi acesta este Prea Curat Sângele tău…” Acest al doilea „crez” are la bază mărturisirea Sf. Pavel din I Corinteni XI, 23-32 şi acelaşi rost în rostirea lui cu această ocazie. El mărturiseşte credinţa personală a celui ce se împărtăşeşte în realitatea şi prezenţa lui Hristos Dumnezeu în pâinea şi vinul euharistic. Este mărturisirea celui care deja este membru al Bisericii, adică părtaş al trupului şi al sângelui lui Iisus Hristos şi prin aceasta al învierii sale. Acest „crez” nu poate fi rostit de neofiţi, ci numai de cei care se află în apropierea trupului şi a sângelui euharistic şi urmează să se împărtăşească cu ele. De aceea este de dorit rostirea lui obligatorie de către orice credincios înaintea împărtăşirii lui fie pe patul de boală, fie la Sf. Liturghie. Absenţa rostirii acestui „crez” ca o condiţie obligatorie pentru cel ce voieşte să se împărtăşească nu poate duce decât la slăbirea credinţei în realitatea prezenţei lui Hristos la Sf. Liturghie. Dar este, în acelaşi timp, şi dovada că un astfel de om nu mai are deplin asupra sa Duhul adevărului, al mărturisirii corecte a lui Iisus Hristos, ceea ce face ca în acest caz afirmarea prezenţei reale a lui Hristos în elementele euharistice să nu mai aibă consistenţă şi să devină o simplă teorie fără „duh”, o credinţă moartă.

Ceea ce este important în ambele cazuri, adică în cele două ocazii când se rosteşte aceste „crezuri” şi anume, odată înaintea prefacerii Sfintelor Daruri, al doilea înaintea împărtăşirii cu ele, este faptul că ele sunt rostite numai ca urmare a faptului că atât cel ce le rosteşte individual, cât şi întreaga Biserică, le rosteşte „în Duhul Sfânt”, aşa cum arată Sf. Pavel în celebra sa precizare din I Corinteni XII, 3. nimeni nu poate fi membru al Bisericii fără rostirea *cu credinţă* a simbolului niceo-constantinopolitan, cum nimeni nu se poate împărtăşi „cu vrednicie” fără rostirea *cu aceeaşi credinţă* a mărturisirii sus-menţionate. A crede că Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu şi că sub forma pâinii şi a vinului euharistic ne împărtăşim cu însuşi trupul şi sângele lui Hristos nu stă în simplele puteri naturale ale minţii umane, ci numai în acelea ale Duhului Sfânt care odihneşte asupra noastră, asupra Bisericii pe care o învaţă. Căci. Într-adevăr, nimeni nu poate rosti aşa ceva, nimeni nu poate învăţa aşa ceva decât numai fiind „în Duhul Sfânt”. Sf. Chiril al Ierusalimului spunea pe bună dreptate: „Duhul Sfânt este Marele Dascăl al Bisericii”. [13]

În rezumat, vizibilitatea Bisericii *ca instituţie divină* echivalează cu vizibilitatea lui Iisus Hristos *ca Dumnezeu* şi înseamnă, în mod concret, că Hristos Dumnezeu este prezent în ea, în structurile ei umane, tot atât de intens pe cât a fost de prezent în trupul său istoric. Prin structura ei umană, echivalent al trupului istoric al lui Hristos şi care formează acum *trupul lui eclezial*, se înţelege *adunarea tuturor celor ce cred în dumnezeirea lui Iisus Hristos şi-n prezenţa sa reală în Sf. Euharistie şi care sunt chemaţi la mântuire, adunare care subzistă în forma organizată a poporului lui Dumnezeu ce se deplasează către scopul către care a fost chemat sub conducerea ierarhiei instituită de însuşi întemeietorul ei, Mântuitorul.* Această „vizibilitate" a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu prin *trupul său eclezial* uman şi care echivalează cu prezenţa sa reală ca Dumnezeu în acest trup este asigurată de odihna aceluiaşi Duh peste trupul Bisericii, Duh care a odihnit şi peste Iisus ca om istoric. Contestarea prezenţei reale a Dumnezeirii lui Iisus Hristos în trupul său care este Biserica echivalează cu contestările semnalate încă din Noul Testament de Sf. Pavel (Coloseni II, 8-10) şi de Sf. Ioan (I Ioan IV, 1-3) şi cade sub incidenţa aceloraşi avertismente apostolice.

## Strălucirea Duhului din Fiul şi consecinţele ei asupra Bisericii

1. *Tendinţa Bisericii către eshaton*. Biserica nu este o realitate închisă în istorie. Dacă ar fi astfel, pretenţia ei de a se prezenta ca o instituţia de natură şi origine divină n-ar mai avea nici o acoperire. Ea ar fi atunci o simplă organizaţie umană printre atâtea altele, aşa cum o consideră, de altfel, cei ce nu cred în natura ei divină şi-i contestă, în consecinţă, autoritatea. Somat de Pilat să mărturisească dacă se consideră regele iudeilor, Mântuitorul i-a răspuns: „Împărăţia mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăţia mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăţia mea nu este de aici."(Ioan XVIII, 36). Adunarea tuturor celor chemaţi la mântuire, are formează astfel Biserica, are drept caracteristică fundamentală aspiraţia după împărăţia cerurilor. Aceasta înseamnă că nici un membru autentic al Bisericii nu-şi găseşte destinul său final în cuprinsul lumii acesteia, adică în cuprinsul istoriei; având în minte îndemnul Mântuitorului: „căutaţi mai întâi împărăţia cerurilor şi toate celelalte se vor adăuga vouă" (Matei VI, 33), aceştia consideră că împlinirea lor desăvârşită ca fiinţe umane nu poate avea loc decât dincolo de istorie şi anume în împărăţia lui Dumnezeu. dar forţa care-i împinge spre înviere şi nemurire, forţa care-i ajută să iasă din istorie, să tindă către divin şi către eternitate este Duhul lui Dumnezeu, căci zice Sf. Pavel: „Dacă Duhul celui ce a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morţi va face vii şi trupurile voastre cele muritoare prin Duhul său care locuieşte în voi. (…)Căci câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fiii lui Dumnezeu. (…)Şi dacă suntem fii, suntem şi moştenitori: moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Hristos; căci dacă pătimim împreună cu el, împreună cu el ne vom şi preamări."(Romani VIII, 11, 14, 17).

Aşadar, Duhul Sfânt este forţa dumnezeiască ce împinge Biserica spre înviere, spre vremurile ultime ale istorie. Căutând să identifice rolul specific al Duhului, I. Zizioulas spune: „Dacă a *deveni* istorie este particularitatea Fiului în iconomie, care este contribuţia Duhului Sfânt ? Ei bine, tocmai opusul: de a elibera pe Fiul şi iconomia de sclavia istoriei. Dacă Fiul moare pe cruce sucombând astfel în faţa sclaviei existenţei istorice, Duhul este cel care-l înviază din morţi. Duhul este *dincolo* de istorie şi, când lucrează în istorie, o face pentru a aduce în mijlocul ei zilele din urmă, *eshata*. De aici rezultă că prima particularitate fundamentală a pnevmatologiei este *caracterul eshatologic*. Duhul îl face pe Hristos o fiinţă eshatologică, ‚Adam cel din urmă'." [14] Acelaşi lucru se întâmplă, desigur, şi cu „trupul lui Hristos", care este Biserica. Aşa cum Duhul a adus în Hristos cel istoric, cel mort pe cruce, eshatonul sub forma învierii sale din mormânt, tot astfel, acelaşi Duh, aduce şi în Biserică, adică în trupul eclezial al lui Hristos, acelaşi eshaton cu tot ceea ce-i este specific acestui eveniment final al istoriei. Altfel spus, Duhul Sfânt face ca istoria să fie penetrată progresiv de mireasma împărăţiei cerurilor. Biserica este plină de Duhul învierii, aşa cum a fost Iisus cel istoric. Evenimentul învierii noastre se va produce cu certitudine la sfârşitul istoriei, aşa cum s-a produs în trupul istoric al lui Iisus. Prin finalul ei istoria devine astfel echivalentul celor trei zile petrecute de Hristos în mormânt la capătul cărora a urmat strălucitorul eveniment al învierii.

Părintele Stăniloae spune în acest sens următoarele: „Biserica are imprimată virtualitatea învierii, dar nu numai în trupul personal al lui Hristos sălăşluit în ea, ci şi în fiinţa celor ce o constituie ca trup tainic al lui. Căci sufletele lor se umplu de puterea Duhului lui Hristos cel înviat, care le va face capabile la sfârşitul lumii să-şi readucă trupurile la o viaţă incoruptibilă. (…)Astfel, *Biserica este ‚locul' în care se înaintează spre înviere, e laboratorul învierii. Ea are ca aspect principal pe cel eshatologic.* (…)*Biserica e pelerină spre cer pentru că Hristos e calea spre cer* şi cel ce călătoreşte cu ea şi în ea spre cer. Aceasta nu înseamnă că membrii Bisericii nu sunt activi pe pământ, dar activitatea lor nu are numai rostul să întreţină trupul, ca şi când totul s-ar termina cu moartea lor. Ci prin activitatea lor pun temeliile comuniunii eterne cu Fiul lui Dumnezeu devenit om şi cu semenii. (…)Fiind în Biserică sau în Hristos, ei nu rămân prin moarte definitiv în pământ, ci Biserica îi conduce la viaţa de veci. Murind, ei rămân în Hristos. *Căci moartea lor nu e deplină şi nici definitivă*, ci ei rămân cu sufletul pentru viaţa viitoare şi vor învia cu trupul în Hristos, având în vedere că *sufletele lor în viaţa viitoare se află în Hristos cel înviat cu trupul.* (…)Hristos li se face transparent, li se dăruieşte parţial, ca Hristos cel înviat, încă prin Crucea pe care o poartă ei în viaţa aceasta, împreună cu el. arvuna aceasta constă în începutul pnevmatizării lor, care nu se face fără Cruce, dar nici fără Duhul." [15]

Biserica poartă, aşadar, în adâncurile membrilor ei tensiunea spre înviere, spre eshaton. Dar aceasta înseamnă că prin întreaga ei constituţie şi componenţă reflectă deja vremurile eshatologice, adică împărăţia cerurilor care nu este altceva decât viitorul ei. Din acest motiv, susţine mitropolitul Zizioulas, „instituţiile ecleziale sunt *reflectări ale împărăţiei.* Mai întâi, ele sunt *reflectări*: natura instituţiilor ecleziale este ‚iconică', adică fiinţa lor nu rezidă în instituţia în sine, ci numai în relaţia lor cu altceva, cu Dumnezeu ori Hristos. În al doilea rând, ele sunt reflexe ale *împărăţiei*: toate instituţiile ecleziale trebuie să aibă o justificare prin raportarea la ceva ultim, nu numai la o oportunitate istorică. Există, desigur, slujitori meniţi să slujească nevoilor istorice temporale, dar ei nu-şi pot revendica statutul eclezial într-un sens fundamental structural. Istoria nu poate fi niciodată o justificare suficientă pentru o instituţie, într-adevăr, eclezială, fie ea cu referinţă la tradiţie, succesiune apostolică, fundamentare scripturistică, sau nevoile istorice actuale. Sfântul Duh călăuzeşte *dincolo* de istorie – şi nu împotriva ei, desigur, deşi poate şi adesea trebuie să se îndrepte împotriva istoriei cum este ea de fapt, printr-o lucrare profetică a preoţiei. Prin faptul că sunt condiţionate eshatologic, instituţiile ecleziale devin *sacramentale* în sensul de a fi plasate în dialectica dintre istorie şi eshatologie, dintre ceea ce există deja şi ceea ce urmează să fie. Ele îşi pierd astfel suficienţa de sine, fiinţa lor individualistă, şi există *epicletic*, adică depind în mod constant în eficacitatea lor de rugăciune, de rugăciunea comunităţii. Nu în istorie îşi găsesc instituţiile ecleziale certitudinea (validitatea) lor, ci în continua dependenţă de Sfântul Duh. Numai aceasta le face ‚sacramentale', adică ‚iconice' în limbajul teologiei ortodoxe." [16]

Această tendinţă a Bisericii spre eshaton, spre viitorul ei care este împărăţia cerurilor, tendinţă imprimată în esenţa ei şi susţinută fără ezitare de către însuşi Duhul lui Dumnezeu, o fereşte, o pune la adăpost de ispitele istoriei şi mai ales de ispita de a se dizolva în istorie, de a deveni o organizaţie pur umană, cum este văzută ea în protestantism, spre exemplu. Numai prezenţa Duhului Sfânt poate asigura Bisericii, împotriva presiunilor istoriei, forţa de a tinde cu adevărat spre eshaton şi a nu cădea pradă ispitei „oportunităţilor" fiecărui timp şi loc. „O condiţionare pnevmatologică a fiinţei Bisericii, continuă Zizioulas, este importantă pentru deschiderea instituţiilor ecleziale către perspectiva lor eshatologică. Prea multă istorie este adesea legată de instituţiile ecleziale ! Ortodoxia suferă deseori de meta-istoricism; Apusul suferă de obicei de istoricizarea instituţiilor ecleziale. Etosul liturgic al Ortodoxiei nu-i va îngădui, probabil, niciodată să fie deplin implicată în istorie, deşi n-a împiedicat izbucnirea unor mişcări de eliberare ca cea a războiului grec de independenţă din ultimul secol…" [17] Observaţia lui Zizioulas este importantă, dar trebuie făcută precizarea că ceea ce împiedică Duhul este nu implicarea Bisericii în istorie, ci înghiţirea ei de către istorie. Nu coborârea Bisericii în diferitele programe sociale sau în mişcări de eliberare împiedică Duhul Sfânt, ci coborârea şi înghiţirea ei în secularizare, pierderea ei într-o societate complet desacralizată.

În încercarea sa de a deosebi rolul Duhului Sfânt de acela al Fiului în spaţiul Bisericii, mitropolitul Zizioulas propune o interesantă distincţie între „in-stituirea" şi „co-nstituirea" ei. „Dacă pnevmatologia este constitutivă pentru ecleziologie, spune el, însăşi noţiunea de *instituţie* va fi profund afectată. Într-o perspectivă pur hristologică putem vorbi despre Biserica *in-stituită* (de Hris-

tos), dar într-o perspectivă pnevmatologică trebuie să vorbim despre ea ca fiind *con-stituită* (de Duhul Sfânt). Hristos *in-stituie* şi Sfântul Duh *con-stituie*. Diferenţa între cele două prefixe, *in-* şi *con.*, poate fi enormă din punct de vedere ecleziologic. ‚Instituţia' este ceva care ni se înfăţişează ca un fapt, mai mult sau mai puţin *fapt împlinit*. În această dimensiune, ea este provocare pentru libertatea noastră. ‚Constituţia' este ceva care ne implică în propria-i realitate, ceva ce acceptăm liber întrucât participăm la apariţia ei. În primul caz, autoritatea ne este impusă, în vreme ce în al doilea ea izvorăşte din mijlocul nostru." [18] Nu ne putem extinde aici asupra consecinţelor acestei distincţii. Sugestia lui Zizioulas este că prin „întruparea" sa în Biserică, Hristos impune acesteia şi nouă o formă dinainte constituită, o formă pe care suntem obligaţi s-o primim şi s-o acceptăm ca atare. De aceea se spune că instituţia şi Tainele Bisericii, canoanele şi învăţătura după care se conduce, sunt *instituite* de Hristos şi de aceea trebuie respectate. În schimb, Duhul Sfânt constituie premiza, forţa prin care ne eliberăm de constrângerile istorie, ale firii noastre limitate şi, în plus, deformate de păcat. De aceea el asigură ceea ce vom deveni în viitor, adică fiinţe înviate asemenea lui Hristos, ne *constituie* progresiv în ceea ce vom deveni noi înşine urcând spre eshaton. El reprezintă, aşadar, temeiul libertăţii noastre, căci împreună cu el şi prin el devenim ceea ce vom fi.

2. *Duhului Sfânt sau slava lui Hristos.* Apocalipsa arată ceea ce va deveni Biserica în eshaton. În capitolul XXI Sf. Ioan spune următoarele: „Am văzut cer nou şi pământ nou, căci cerul dintâi şi pământul cel dintâi au trecut şi marea nu am este. Şi am văzut cetatea sfântă, *Noul Ierusalim,* pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei. Şi am auzit din tron un glas puternic care zicea: iată, *cortul lui Dumnezeu este cu oamenii şi el va sălăşlui cu ei şi ei vor fi poporul lui şi însuşi Dumnezeu va fi cu ei.* Şi va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi, nu vor mai fi nici plângere, nici strigăt, nici durere, căci cele dintâi au trecut. Cel ce şedea pe tron a grăit: iată, pe toate le înnoim. (…)Şi a venit unul din cei şapte îngeri… şi a grăit cu mine zicând: vin-o să-ţi arăt mireasa, femeia Mielului. Şi m-a dus pe mine în duh într-un munte mare şi înalt şi mi-a arătat cetatea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer de la Dumnezeu. lumina ei era asemenea cu cea a pietrei de mare preţ, cu piatra de iaspis, limpede cum e cristalul… Şi *templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu Atotţiitorul şi Mielul este templul ei.* Cetatea nu are trebuinţă de soare şi nici de lună ca să fie luminată, căci *slava Domnului a luminat-o şi făclia ei este Mielul*… În cetate nu va intra nimic pângărit şi nimeni care e dedat la spurcăciuni şi la minciuni, ci numai cei scrişi în Cartea Vieţii Mielului. Şi mi-a arătat apoi râul şi apa vieţii, limpede cum e cristalul şi care izvorăşte din din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului. Şi în mijlocul pieţei din cetate, de-o parte şi de alta a râului, creşte pomul vieţii… Şi tronul lui Dumnezeu şi al Mielului va fi în ea şi slugile lui îi vor sluji lui, ele vor vedea faţa lui… şi noapte nu va mai fi; ele n-au trebuinţă de lămpi sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină şi vor împărăţi în vecii vecilor."(Apocalipsa XXI, 1-5, 9-11, 22-23, 27; XXII, 1, 3-5).

Cum uşor se poate observa, accentul în această descriere a Bisericii eshatologice, Noul Ierusalim sau Împărăţia cerurilor, cade pe „slava lui Dumnezeu şi a Mielului" care o luminează; această slavă pe faţa Domnului va fi văzută de toţi cei „scrişi în Cartea Vieţii". Noul Ierusalim nu va mai avea în mijlocul său un templu, cum a avut Ierusalimul cel vechi, cel istoric; Ierusalimul eshatologic, Biserica, va avea drept templu pe însuşi Mielul, care nu este alt cineva decât Domnul Dumnezeu Atotţiitorul, adică Mielul euharistic. Aluzia la cuvintele Mântuitorului spuse fariseilor: „dărâmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica"(Ioan II, 19, 21) este clară. Templul Noului Ierusalim este trupul lui Domnului Iisus, al Mielului, cel jertfit şi omorât pe cruce şi apoi înviat. Slava de care vorbeşte Sf. Ioan şi care va lumina cetatea cea nouă a Bisericii eshatologice este, evident, slava învierii care radiază din trupul şi din faţa lui Iisus Hristos, Dumnezeu. acest lucru apare fără echivoc la începutul cărţii unde Sf. Ioan spune: „Şi m-am întors să văd al cui era glasul care vorbea cu mine şi, întorcându-mă, am văzut şapte sfeşnice de aur şi în mijlocul sfeşnicelor pe cineva asemenea cu Fiul Omului, îmbrăcat în veşmânt lung până la picioare şi încins pe sub sân cu un brâu de aur. Capul lui şi părul erau albe ca lâna albă şi ca zăpada şi ochii lui ca para focului… Şi el a pus mâna sa dreaptă peste mine şi a zis: nu te teme ! Eu sunt cel dintâi şi cel de pe urmă şi cel ce sunt viu. Am fost mort şi iată, sunt viu în vecii vecilor…"(Apocalipsa I, 12-14, 17-18).

Viziunea aceasta a Fiului Omului a cărui faţă străluceşte ca soarele trimite fără îndoială la viziunea de la Daniel X, 5-6, 16-19. Daniel a văzut mai înainte ceea ce avea să se întâmple pe Tabor când Iisus Hristos, Fiul Omului, „s-a schimbat la faţă… şi a strălucit faţa lui ca soarele, iar veşmin-

tele lui s-au făcut albe ca lumina."(Matei XVII, 2). Aceeaşi strălucire o vedem la înviere, când „înfăţişarea (îngerului care a prăvălit piatra de pe mormânt) era ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada."(Matei XVIII, 3). Aceeaşi slavă, anticipând starea lor de la sfârşitul timpurilor, străluceşte din trupurile sfinţilor, fiind figurată sub forma aurei care-i înconjoară. Este slava care va strălucii din trupurile tuturor membrilor Bisericii în vremurile eshatologice, căci toţi sunt un singur trup cu Hristos euharistic, templul Noului Ierusalim, şi din care iradiază slava învierii. Membrii Bisericii sunt toţi cei chemaţi la mântuire, adică la moştenirea slavei lui Iisus Hristos: „Noi, fraţilor, scrie Sf. Pavel tesalonicienilor, …datori suntem să mulţumim totdeauna lui Dumnezeu pentru că v-a ales dintru început spre mântuire, întru sfinţirea Duhului şi întru credinţa adevărului l-a care v-a chemat prin evanghelia noastră, *spre dobândirea slavei Domnului nostru Iisus Hristos.*" (II Tesalonicieni II,13-14).

Despre această strălucire care va iradia şi din sfinţi, adică din membrii Bisericii, aşa cum iradia din Hristos pe Muntele Tabor sau după înviere vorbeşte şi Sf. Macarie Egipteanul care zice: „Acest foc imaterial şi divin iluminează sufletul, punându-l la încercare. (…)Acest foc a strălucit înaintea lui Pavel, i-a vorbit, i-a iluminat mintea şi în acelaşi timp i-a orbit ochii, căci trupul nu poate îndura strălucirea acestei lumini. Acesta este focul cere-i urmăreşte pe demoni şi mistuie păcatele. Este puterea învierii, realitatea vieţii veşnice, iluminarea sufletelor sfinte, tăria puterii cereşti." [19] Tot Macarie mai spune că Hristos, aidoma unui pictor bun, pictează în cei ce cred în el şi îl privesc neîncetat chipul omului ceresc, după propriul său chip, prin Duhul Sfânt, din substanţa luminii sale inefabile. [20] Sf. Simeon Noul Teolog este şi mai direct în aprecierea acestei stări eshatologice care-i cuprinde pe sfinţi ca membrii ai Bisericii, ai trupului lui Hristos: „Duhul, spune el, devine în ei (în fii lui Dumnezeu, n.n.) tot ceea ce Scripturile spun despre Împărăţia lui Dumnezeu: perlă, grăunte de muştar, aluat, apă, foc, pâine, băutură a vieţii, nuntă, cameră nupţială, mire, prieten, frate şi tată. Dar ce pot eu spune despre Cel de Nedescris ? Despre Cel pe care ochiul nu l-a văzut, nici urechea nu l-a auzit, Cel ce n-a venit încă în inima omului ? Cum poate fi acesta exprimat în cuvinte ? Deşi este posibil să fi primit şi să fi obândit toate acestea în noi înşine, ca dar al lui Dumnezeu, nu putem în nici un fel să le măsurăm cu intelectul sau să le exprimăm în cuvinte." [21]

Cel ce a teoretizat în Răsărit strălucirea Duhului din Fiul în context trinitar şi mai precis în contextul disputelor cu latinii în jurul problemei purcederii „din Fiul" sau „numai din Tatăl" a fost patriarhul ecumenic din secolul al XIII-lea Grigore Cipriotul. El interpretează expresia patristică „prin Fiul" nu în sensul că Duhul Sfânt ar purcede prin Fiul, cum încercau latinii să prezinte adaosul *Filioque*, ci în acela că Duhul străluceşte şi se arată prin Fiul nu numai în timp, ci din eternitate. [22] Interpretând teoria lui Grigore Cipriotul în context ecleziologic, părintele D. Stăniloae precizează: „Duhul Sfânt este persoana care face din om un rug aprins, care ne umple de lumina lui Hristos, dacă încercăm fără încetare să trăim în Hristos având mereu în gândul nostru pe Iisus. Aşa cum spune Olivier Clement, Biserica este în lume marele rug aprins al cărui foc nesfârşit nu este altcineva decât Duhul Sfânt." [23] „Tocmai această prezenţă dinamică (a Duhului, n.n.) dă cultului tensiunea şi deschiderea sa eshatologică care fac comunitatea să trăiască într-un anumit fel în transparenţa Plinirii finale către care tinde susţinută de Duhul vieţii şi al plinătăţii. Eshatonul va fi revelaţia deplină a Duhului ca energie şi slavă dumnezeiască şi îndumnezeitoare…" [24]

Pe acest fond putem pune, în sfârşit, problema păcătoşilor în Biserică. Biserica este o instituţie divină prin faptul că ea este „trupul lui Hristos" la modul real, nu doar simbolic, dar ea este alcătuită din membrii păcătoşi, care vin în cuprinsul ei, la chemarea lui Dumnezeu, tocmai pentru a se curăţa de păcatele lor. Biserica esta acel spaţiu sacru în care oamenii îşi curăţă progresiv, cu ajutorul Duhului Sfânt, păcatele şi înaintează către înviere. Sf. Pavel scrie la un moment dat efesenilor următoarele: „(Dumnezeu) a dat (a pus în Biserică, n.n.) pe unii apostoli, pe alţii prooroci…spre desăvârşirea sfinţilor, la locul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos, ca să nu mai fim copii duşi de valuri, purtaţi încoace şi încolo de orice vânt al învăţăturii, prin înşelăciunea oamenilor, prin vicleşugul lor, spre uneltirea rătăcirii. Ci, ţinând adevărul în iubire, *să creştem întru toate* pentru el, care este Capul – Hristos. Din el, tot trupul bine alcătuit şi bine închegat, prin toate legăturile care îi dau tărie, *îşi săvârşeşte creşterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare* şi se zideşte întru dragoste."(Efeseni IV, 11-16). Cum se observă, accentul în acest text paulin cade pe ideea creşterii progresive a fiecăruia întru Hristos, „până la starea bărba-

tului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos”. Această creştere este proporţională cu vrednicia şi cu voinţa de a înainta a fiecăruia din mădularele Bisericii, adică ale trupului lui Hristos.

Dar, pentru a îndepărta orice dubiu cu privire la realitatea acestei creşteri, a acestei curăţiri progresive a omului celui vechi şi a transformării lui în omul cel nou după chipul lui Hristos, Sf. Pavel arată că subiect al unei asemenea creşteri este chiar şi el: „Eu pe toate (cele ale lumii, n.n.) le socotesc că sunt pagubă faţă de înălţimea cunoaşterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru care m-am lipsit de toate, şi le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc şi să mă aflu întru el, nu având dreptatea mea ce din Lege, ci pe aceea care este prin credinţa în Hristos, dreptatea cea de la Dumnezeu pe temeiul credinţei, ca să-l cunosc pe el şi puterea învierii lui şi să fiu primit părtaş la patimile lui, făcându-mă asemenea cu el în moartea lui, ca doar să pot ajunge la învierea din morţi. Nu zic că am şi dobândit dreptatea, ori că sunt desăvârşit; dar *o urmăresc ca doar o voi prinde*, întrucât şi eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraţilor, eu *încă nu socotesc să o fi cucerit*, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea şi tinzând către cele dinainte, *alerg la ţintă*, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus.”(Filipeni III, 8-14). Textul este mai mult decât limpede: Sf. Pavel nu se socoteşte deja mântuit, deja în posesia unui loc în Împărăţia cerurilor doar pentru că a crezut în Iisus Hristos, cum cred protestanţii şi sectanţii din zilele noastre. El ştie că dreptatea, adică dreptul de a accede la înviere şi de a intra în Împărăţia cerurilor, se capătă prin efort personal susţinut, prin participarea la patimile lui Hristos pentru a ajunge şi la învierea lui.

Adresându-se apoi colosenilor, tot el le spune şi acestora: „Cugetaţi cele de sus, nu cele de pe pământ, căci voi aţi murit şi viaţa voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. iar când Hristos, care este viaţa voastră, se va arăta, *atunci şi voi împreună cu el vă veţi arăta întru slavă*… Nu vă minţiţi unul pe altul, fiindcă v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat în cel nou, *care se înnoieşte spre deplină cunoştinţă, după chipul celui ce l-a zidit.*”(Coloseni III, 2-4, 9-10). Această înnoire întru slavă este opera Duhului Sfânt, căci zice tot Sf. Pavel: „Domnul este Duh şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Şi noi toţi, care, cu faţa descoperită, reflectăm ca într-o oglindă slava Domnului, suntem transformaţi în însuşi acest chip (al lui), (urcând) din slavă în slavă prin Duhul Domnului.”(II Corinteni III, 17-18). Aceeaşi idee o întâlnim şi la Sf. Ioan care, în prima sa epistolă sobornicească, scrie: „Iubiţilor, acum suntem fiii lui Dumnezeu şi *ce vom fi nu s-a arătat până acum. Ştim însă că, dacă el se va arăta, noi vom fi asemenea lui, fiindcă îl vom vedea cum este (adică în toată slava măririi sale, n.n.).*”(I Ioan III, 2).

Acest urcuş „din slavă în slavă” către înviere nu este urcuşul unor indivizi izolaţi, ci este urcuşul Bisericii însăşi în întregul ei, căci ea urcă către slava învierii ca „trup al lui Hristos” şi nu în altă calitate. Iar oamenii individuali urcă şi ei spre slava învierii nu doar pe baza eforturilor lor, ci datorită apartenenţei lor reale la „trupul lui Hristos” din care ţâşneşte slava învierii. În afara trupului eclezial al lui Hristos nu este posibilă vederea feţei lui Dumnezeu, aceea pe care proorocii şi apostolii au văzut-o strălucind ca soarele, ca fulgerul, aşa cum ni se va arăta ea în vremurile eshatologice. Această slavă nu străluceşte din sfinţi izolat de trupul lui Hristos care este Biserica, ci străluceşte tocmai pentru că ei sunt mai intim legaţi ca mădulare de acest trup decât ceilalţi oameni. Iată de ce, teoria sfântului individual, separat de Biserică, de comunitatea tuturor celor chemaţi, este o eroare ecleziologică fundamentală. Călugărul care se retrage în mănăstire sau chiar eremitul care se izolează în pustietate nu se mântuieşte şi nu ajunge la sfinţenie întrucât se izolează de marea masă a credincioşilor, adică de trupul lui Hristos, ci pentru că în efortul său de purificare el este mai intim legat de acest trup decât ceilalţi; prin canonul pe care şi-l impune el este mai interior trupului lui Hristos decât cei ce participă doar formal la adunarea lui Hristos. Pe scurt, nu există sfinţenie, progres spiritual şi urcare spre slava învierii în afara trupului lui Hristos care este Biserica.

Şi acum o ultimă problemă pe care o vom pune împreună cu mitropolitul Zizoulas: de ce, cu toată integrarea omului în Biserică, cu toate eforturile sale de a participa la viaţa în Hristos prin Sfintele Taine, destinul său este tot moartea ? Răspunsul teologului grec are la bază distincţia dintre *individ* şi *persoană*. Pe scurt, teza sa este următoarea: atâta vreme cât există numai în limitele naturii sale create şi, în plus, avariate de păcat, omul nu poate fi decât un individ, iar existenţa sa numai una individuală al cărei final nu este altul decât moartea, căci aceasta este proprie oricărei naturi create; în momentul în care acelaşi om începe să-şi contureze existenţa sa în relaţie cu Dumnezeu, în relaţie cu ipostasul lui Hristos, aşa cum se arată acesta prin intermediul trupului său care este Biserica, atunci acest om devine o persoană, existenţa sa devine o existenţă personală, iar fina-

lul este învierea, aşa cum a fost pentru însuşi Iisus Hristos. Relaţia cu Dumnezeu, cu ipostasul dumnezeiesc al Fiului lui Dumnezeu, este relaţia cu însuşi izvorul învierii şi al vieţii veşnice. Câtă vreme există doar în limitele naturii sale fizice, omul este *un individ*, adică o *existenţă spre moarte*; când, prin integrarea sa în trupul lui Hristos care este Biserica acelaşi om intră în relaţie tot mai strânsă cu ipostasul său cel dumnezeiesc, acelaşi om devine *o persoană,* iar *existenţa sa una spre înviere, spre nemurire*. „Omul în Hristos, spune Zizioulas, este un ‚om perfect' numai în calitate de persoană, deci ca iubire şi libertate. Prin urmare, om perfect este numai cel cu adevărat persoană, deci cel care există, care posedă un mod de existenţă, care este constituit ca fiinţă, *urmând întocmai modul în care Dumnezeu există ca Fiinţă.* (…)Datorită lui Hristos, omul poate şi el, în sfârşit, ‚să existe', să-şi afirme existenţa ca persoană, nu sprijinindu-se pe legile inviolabile ale naturii sale, ci întemeindu-se pe relaţia cu Dumnezeu, identică celei pe care Hristos, ca Fiu, o întreţine liber şi din iubire cu Tatăl. Această adopţie a omului de către Dumnezeu, identificarea ipostasului uman cu cel al Fiului, constituie însăşi esenţa botezului." [25]

În afara Bisericii omul nu este decât un individ, un ipostas biologic; în interiorul Bisericii, adică participând la „trupul lui Hristos" care este Biserica, acelaşi om devine o persoană, un ipostas eclezial. Totuşi, este o evidenţă faptul că, în ciuda eforturilor sale de a participa la „trupul lui Hristos" prin împărtăşirea cu Sfintele Taine şi prin purificarea sa de patimi, omul îşi desfăşoară viaţa tot sub semnul ipostasului său biologic care, în cele din urmă, îl conduce la moarte. Ce fel de realitate are atunci ipostasul eclezial, adică acela prin care nădăjduim să accedem la înviere ? Iată răspunsul lui Zizioulas: „Pentru a răspunde la această întrebare, spune el, avem, într-adevăr, nevoie de o nouă categorie ontologică şi aceasta nu pentru a nega distincţia dintre ipostasul biologic şi ipostasul eclezial, ci tocmai pentru a exprima relaţia dintre ele. Întâlnirea dintre cele două ipostasuri creează, într-adevăr, o relaţie paradoxală în existenţa umană: ca ipostas eclezial omul apare nu aşa cum este, *ci aşa cum va fi*; ipostasul eclezial este legat de eshatologie, deci de deznodământul final al existenţei umane. (…)Ipostasul eclezial nu este din lumea aceasta; el nu aparţine pur şi simplu istoriei, ci, mai mult, depăşirii sale eshatologice. Ipostasul eclezial revelează omul ca persoană înrădăcinată în viitor şi inspirată de viitorul din care îşi trage substanţa. Adevărul şi ontologia persoanei aparţin viitorului: ele sunt chipuri ale viitorului." [26]

Aceste consideraţii ale teologului grec pot fi considerate şi ca o dezvoltare a afirmaţiei Sf. Chiril al Alexandrei potrivit căruia „Hristos zideşte Biserica din pietre inteligibile". [27] Comentând această expresie a marelui alexandrin, părintele Stăniloae spune următoarele: „Aceste pietre inteligibile fiind fiinţele umane înzestrate cu minte, iar minţile fiind la fel ca mintea omenească a lui Hristos şi putându-se deschide spre infinitul dumnezeiesc, acest infinit le vine prin mintea lui Hristos care, fiind purtată de ipostasul vieţii şi luminii dumnezeieşti infinite, poate transmite, de fapt, prin sine minţilor omeneşti şi fiinţelor omeneşti întregi această infinitate de viaţă şi de lumină. De aceea Sf. Chiril din Alexandria socoteşte că slava Bisericii este nesfârşit mai mare decât cea a templului vechi, nu numai pentru că acela era zidit din pietre materiale, ci şi pentru că Dumnezeu îşi trimitea în el slava sa din exterior, nu prin mintea sa omenească în comunicare cu cele omeneşti. Biserica e clădită din oameni, iar în clădirea sau în comunitatea alcătuită de ei intră însuşi Fiul lui Dumnezeu prin faptul că s-a făcut om, dar intră, totuşi, ca ‚piatra cea din capul unghiului', ca piatra de boltă susţinătoare a întregului edificiu al comunităţii umane în el, ca piatra de boltă inseparabilă de comunitatea umană a Bisericii şi în acelaşi timp făcând transparent acesteia şi comunicabil tot cerul infinităţii dumnezeieşti." [28]

În rezumat, toate acestea converg în direcţia ideii că Biserica, în calitatea ei de adunare a celor chemaţi, este de fapt adunarea celor care se purifică progresiv sub focul harului Sfântului Duh până la punctul în care natura lor va deveni strălucitoare asemenea naturii însăşi a lui Iisus Hristos. De aceea spunem că, în esenţa ei, Biserica este şi o realitate omenească, constituită din oameni păcătoşi, căci pentru aceştia a venit Hristos în trupul său istoric şi tot pentru aceştia a devenit „cap" al trupului său eclezial care este Biserica. Biserica nu este încă Împărăţia cerurilor; ea este numi anticiparea acesteia pe pământ. De fapt, Biserica este în drum spre înviere, spre Împărăţia nemuririi. Componenţa ei din oameni păcătoşi este dovedită de însuşi Mântuitorul în pilda oii celei rătăcite, a samarineanului milostiv, a nunţii fiului de împărat, a neghinei, etc. Esenţialul este că în spaţiul Bisericii are loc recuperarea oii celei rătăcite, îngrijirea şi tămăduirea celui căzut între tâlhari, chemarea la ospăţ a celor şchiopi, orbi, etc., şi coexistenţa neghinei cu grâul cel bun. De precizat însă că nu

păcatul celor păcătoşi face parte din esenţa Bisericii, ci păcătoşii ca speranţe de îndreptare, ca oameni îndelung aşteptaţi de Dumnezeu spre îndreptare, spre curăţire.

## Atributele fundamentale ale Bisericii

Atributele cere definesc esenţa Bisericii sunt cele menţionate în simbolul niceo-constantinopolitan: una, sfântă, sobornicească (catolică) şi apostolească. Tratarea lor în diferite manuale de dogmatică este destul de confuză, astfel încât, de cele mai multe ori, nu se înţelege nici măcar diferenţa dintre unitate şi sobornicitate (catolicitate); cu atât mai puţin diferenţele care despart confesiunile creştine în tratarea acestui subiect. Zizioulas, ale cărui dezvoltări ecleziologice le-am urmărit atât de strâns până aici, afirmă însă, pe bună dreptate, că „nu putem înţelege catolicitatea ca pe o notă ecleziologică, dacă nu o înţelegem ca pe o realitate hristologică.” [29] În acelaşi timp, el face apel în înţelegerea aceluiaşi atribut şi la pnevmatologie argumentând că: „O catolicitate hristologică văzută în contextul acestei confruntări cu puterile anti-catolice ale lumii nu poate fi o catolicitate statică, ci una dinamică. Aceasta nu se poate realiza decât dacă recunoaştem în catolicitatea Bisericii o dimensiune pnevmatologică.” [30] Tot prin prisma hristologiei, dar şi a pnevmatologiei, tratează el apoi şi atributul apostolicităţii. [31] Zizioulas oferă în acest fel, în sfârşit, un principiu suficient pentru a trata corespunzător acest important şi în acelaşi timp delicat subiect al atributelor Bisericii.

1. *Unitatea*. „Biserica, spune Sf. Pavel, este trupul lui (Hristos).” (Efeseni I, 23). „Voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare fiecare în parte. (…)Şi precum trupul este *unul*, deşi are mădulare multe, iar toate mădularele trupului , multe fiind, sunt *un trup*, aşa şi Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim *un singur trup*, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi şi toţi la un Duh ne-am adăpat.” (I Corinteni XII, 27, 12-13). Iată afirmată încă din textul Sf. Pavel temeiul hristologic şi în acelaşi timp pnevmatologic al înţelegeri unităţii Bisericii ca trup al lui Hristos. Biserica este trupul lui Hristos, iar Hristos este „capul Bisericii”. Dacă afirmaţiile cu privire la natura Bisericii ar fi rămas pentru toate confesiunile la nivelul acestor afirmaţii ale Sf. Pavel, cu siguranţă n-ar fi intervenit grava ruptură care desparte astăzi Bisericile creştine. Din nefericire disputele hristologice din vremea marilor sinoade ecumenice au afectat pe nesimţite nu doar modul de a înţelege dogma hristologică, ci şi pe acela al înţelegerii naturii Bisericii. Dacă în timpul disputelor hristologice problema în litigiu era aceea a raportului dintre persoana divină a Logosului (şi firea ei dumnezeiască), pe de o parte, şi firea umană din Iisus Hristos, pe de alta, marea problemă a ecleziologiei, de care depinde şi modul în care înţelegem unitatea Bisericii, este aceea a raportului dintre persoana lui Hristos şi trupul său eclezial, care este Biserica.

Nestorie afirmase la vremea sa, că natura umană a lui Hristos are propriul ei ipostas sau persoană umană. El nu suprima persoana divină a Logosului; afirmând însă existenţa în Iisus Hristos a unei persoane umane, Nestorie făcea inevitabil din această persoană intermediarul, înlocuitorul pe pământ al persoanei divine a Logosului. Astfel, toate acţiunile Logosului ca persoană divină nu mai erau operate în Hristos direct de persoana Logosului, ci ci prin mijlocirea persoanei sale umane. Folosind o expresie modernă, Fiul lui David din Iisus Hristos era *vicarul* Fiului lui Dumnezeu sau a Logosului. Această viziune hristologică eretică s-a strecurat pe neobservate mai târziu în teologia catolică; desigur, nu în hristologia ei oficială, care, la Efes, iar mai apoi la Calcedon, a respins ferm nestorianismul. S-a strecurat însă în mod clar în ecleziologia ei. Căci în loc să afirme, cum a făcut Sf. Pavel, că „Hristos este cap Bisericii, trupul său.” (Efeseni V, 23), teologia catolică a afirmat că temelia, capul Bisericii, este papa în calitatea sa de vicar al lui Hristos pe pământ. Astfel, trupul Bisericii nu mai este legat direct de capul ei divin, care este Hristos Dumnezeu, ci are *propriul ei cap uman* în persoana umană a papei. Hristos rămâne capul divin al Bisericii, dar acţionează pe pământ prin intermediul capului uman, care este papa, în ciuda faptului că în tot Noul Testament nu se vorbeşte nicăieri despre alt cap al Bisericii în afara lui Hristos însuşi. Din acest motiv este cât se poate de justificat să vorbim despre un *nestorianism ecleziologic* al teologiei catolice. Pe acest fond de înţelegere nestorian teologii acestei confesiuni afirmă fără ezitare că unitatea Bisericii îşi are temeiul ei imediat, pământesc, în vicarul lui Hristos care este papa.

Teologia ortodoxă nu poate admite sub nici un motiv această viziune nestoriană despre unitatea Bisericii. Ea rămâne la afirmaţia fermă a Sf. Pavel că temeiul unităţii Bisericii sau capul ei este direct Hristos Dumnezeu şi nu admite nici un *vicar* sau intermediar uman în acest scop. Aceasta pentru că Hristos este singurul care are puterea de a supune nu doar Biserica, ci întreaga creaţie lui Dumnezeu: „Dumnezeu l-a preaînălţat şi i-a dăruit lui un nume care este mai presus de orice nume, pentru ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt.” (Filipeni II, 9-10). „Unitatea Bisericii, explică Păr. Stăniloae, ţine de constituţia Bisericii, ca trup extins al Cuvântului întrupat. Căci Domnul s-a întrupat, s-a răstignit şi a înviat ca om ca să adune pe toţi cei dezbinaţi în sine în infinitatea iubirii sale faţă de Tatăl şi a Tatălui faţă de el. unificarea aceasta a tuturor în sine constituie însăşi esenţa mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafericit şi veşnic. Dealtfel, în afară de Dumnezeu nu e cu putinţă unitatea, deci nici mântuirea. Hristos se extinde cu trupul său jertfit şi înviat în noi, ca să ne unească şi să ne facă asemenea lui, umplându-ne de aceeaşi iubire a lui faţă de Dumnezeu Tatăl şi de a lui Dumnezeu Tatăl care este în el. iar aceasta este Biserica.” [32]

Referindu-se apoi la problema temeiului unităţii Bisericii în catolicism, acelaşi autor mai spune: „Biserica Ortodoxă are astfel ca temelie a ei pe însuşi Hristos aflat cu trupul lui jertfit şi înviat în adâncul ei. Unitatea ei este o unitate ontologică sau mai bine zis supra-ontologică. (…)În catolicism acest fel de unitate interioară a slăbit datorită faptului că prin Taine se primeşte numai o graţie creată, nu harul ca energie necreată în care este Hristos însuşi. În catolicism această slăbire a unirii cu Hristos prin Taine a dus la ridicarea papei ca vicar sau ca locţiitor al lui Hristos. Ascultarea de papa a devenit mijlocul de întreţinere a unei unităţi mai mult juridice sau instituţionale a Bisericii. (…) (Biserica) este astfel unitară pentru că, avându-l pe Hristos lucrător în ea, este cu adevărat trupul lui extins, adică e deplin unită cu capul şi deplin unită în ea însăşi. O Biserică neavând pe Hristos în ea în acest mod integral şi intim şi care socoteşte că Hristos este atât de distant de ea, încât e necesar să aibă un vicar, nu e deplin unită cu Hristos şi deci nici deplin una în ea însăşi şi în mod interior.” [33]

Dacă nestorianismul a afectat în mod evident ecleziologia catolică, cea de a doua mare erezie hristologică, monofizismul, a afectat cu certitudine ecleziologia protestantă. Cum se ştie, monofiziţii au ajuns să accentueze în aşa măsură unirea dintre firea umană a lui Iisus şi persoana sa dumnezeiască, încât umanitatea sa a pierdut orice coordonate naturale devenind practic identică în manifestarea ei cu însăşi fiinţa divină. Este extrem de semnificativ faptul că Luther, spre exemplu, a ajuns să afirme că firea umană a lui Iisus după înviere manifestă atribute asemenea celei divine, fiind omniprezentă. Or, acest atribut este deţinut în mod natural numai de firea dumnezeiască. În condiţiile în care Hristos cel înviat, temeiul unităţii Bisericii, are o natură umană omniprezentă, asemenea naturii sale divine, unitatea Bisericii nu mai poate avea forme vizibile, identificabile în timp şi spaţiu. Hristos nu mai este prezent şi incorporat în forme ale unui trup eclezial vizibil. Pe acest fond unitatea cu Hristos şi chiar cu ceilalţi credincioşi devine doar o presupunere, o problemă de credinţă, mai exact de speranţă. În felul acesta viziunea protestantă despre esenţa şi unitatea Bisericii poate fi calificată fără ezitare ca un fel de *monofizism ecleziologic.*

Comentând viziunea protestantă despre unitate, Păr. Stăniloae spune: „Protestantismul, nesatisfăcut cu o astfel de unitate neduhovnicească şi mai mult exterioară a Bisericii (catolice, n.n.), a redus legătura cu Hristos la o simplă legătură a credinciosului cu el prin credinţă. Dar această credinţă, nemaiavând drept izvor prezenţa lui Hristos cu trupul în Biserică, s-a golit în mare parte de putere şi de conţinut, devenind mai mult un act voluntar subiectiv cu un foarte redus conţinut, pe care fiecare ins l-a hotărât singur. (…)Nu mai vorbim de lipsa totală de unitate a Bisericii, acolo unde Hristos e şi mai absent din ea, neexistânt acolo o experienţă a lui Hristos întreg şi deci neexistând decât o credinţă în mare parte fără urmări pentru viaţă şi interpretată în tot felul de forme câţi indivizi sunt; acolo nu se mai vorbeşte de o Biserică văzută iar dacă nu există o Biserică văzută, nu poate exista nici o Biserică reală. Căci dacă membrii Bisericii nu se cunosc între ei, nu pot fi nici uniţi între ei în mod conştient şi nu pot dezvolta această unitate. Dar Biserica este unirea celor ce cred în Hristos, nu numai unirea unor indivizi luaţi în parte cu Hristos.” [34]

Expresia formală a unităţii Bisericii este sinodul ecumenic, adică acea întrunire care reuneşte prin reprezentanţi întreaga Biserică şi peste care coboară efectiv Duhul Sfânt ca la o nouă Cincizecime. Capul adevărat al acestei mari întruniri, întâi-stătătorul ei real, nu este un om, fie el şi cel mai

prestigios şi puternic dintre episcopii lumii creştine, ci însuşi Hristos. În cadrul sinoadelor ecumenice Hristos nu a fost numai „obiectul” discuţiilor dintre participanţi, ci şi forţa vie şi prezentă care a condus aceste discuţii la finalul lor adevărat, dorit de Dumnezeu. în acelaşi timp, sinoadele au fost şi vor fi întotdeauna forme vizibile ale unităţii de credinţă, de cult şi de conducere a întregii Biserici, vizibilitatea acestei unităţi realizate prin ele şi cu prilejul lor fiind accentuată la maximum prin exigenţa fundamentală ca deciziile lor să fie receptate pozitiv de către întreaga Biserică, adică de toţi credincioşii acesteia întru Duhul Sfânt. Prin pogorârea Duhului asupra participanţilor la un asemenea sinod nu se oferi celor ce deliberează numai „ştiinţa” rezolvării unor dispute, ci este făcut prezent însuşi Hristos cel viu., garantul unităţii vizibile a Bisericii, trupul său.

2. *Sfinţenia*. Sf. Apostol Pavel spune: „Hristos a iubit Biserica sa şi s-a dat pe sine pentru ea, ca s-o sfinţească pe ea, curăţind-o în baia apei prin cuvânt, ca s-o înfăţişeze sieşi Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură sau altceva din acestea, ci ca să fie sfântă şi fără prihană.”(Efeseni V, 25-27). Al doilea atribut fundamental al Bisericii este sfinţenia ei. Biserica este sfântă atât prin faptul că Hristos ca Dumnezeu este capul ei direct, cât şi prin faptul că mijloacele prin care ea îşi desfăşoară misiunea ei în lume sunt, de asemenea, sfinte. Ideea de bază în această problemă este că, spre deosebire de catolicism, ortodoxia crede că sfinţenia Bisericii decurge nu dintr-o graţie creată încredinţată papei şi clerului pentru a fi distribuită apoi credincioşilor, ci direct din dumnezeirea capului ei Hristos, fiind *o sfinţenie necreată*. Ortodoxia se deosebeşte în această problemă şi de protestantism: credincioşii, odată intraşi prin botez în Biserica vizibilă a lui Hristos, participă la sfinţenia sa necreată prin intermediul unor mijloace vizibile, cum sunt tainele şi ierarhia. Trupul eclezial al lui Hristos este tot atât de vizibil pe cât era trupul său istoric. Astfel, sfinţenia credincioşilor nu este una doar de natură invizibilă, cunoscută doar de Dumnezeu pentru că doar el a decis cine să fie mântuit sau nu, nu este doar o sfinţenie juridică deci, o sfinţenie a alegerii, a predestinării, care nu are nimic de-a face cu fiinţa internă a credinciosului, ci este *o sfinţenie ontologică, vizibilă.*

Sfinţenia Bisericii este astfel mai întâi un atribut a cărui esenţă decurge din unitatea acesteia cu Hristos, capul ei. „Sfinţenia Bisericii, spune Păr. Stăniloae, stă în strânsă legătură cu unitatea ei. Căci, cu cât este mai unită Biserica cu Hristos şi deci în ea însăşi, cu cât e mai unită mai intim cu capul ei cel sfânt, cu atât e şi mai sfântă în calitate de trup al lui. Păcatul sau contrariul sfinţeniei este în fond un păcat împotriva unităţii. Sfinţenia Bisericii şi a membrilor ei decurge din unitatea cu trupul sfinţit prin ascultare şi jertfă al lui Domnului. Sfinţenia Biserici şi a membrilor ei e forma în care se arată strânsa lor unire cu Hristos, care s-a sfinţit prin jertfa sa pentru noi, fiind fără de păcat deja în baza unităţii ipostatice. (…)Sfinţenia Bisericii, ca şi unitatea ei, provenind din strânsa unire cu Hristos, sunt însuşiri prin care se manifestă puterea mântuitoare a lui Hristos prin Biserică. Nu se poate dobândi mântuirea fără participarea la sfinţenia lui Hristos lucrătoare prin Biserică. Dacă mântuirea este participarea prin transparenţa trupului la infinitatea dumnezeiască în Duhul Sfânt, cel care spiritualizează trupurile noastre, se înţelege de ce unele confesiuni apusene, eschivându-se de la eforturile de spiritualizare a trupului, concep mântuirea ca o rezolvare juridică a conflictului dintre Dumnezeu şi oameni, rezolvare pur formală, care-şi va da roadele ei în fiinţa credincioşilor abia în viaţa viitoare.” [35]

Sfinţenia Bisericii este în al doilea rând o categorie ontologică şi dinamică în acelaşi timp. Este ontologică, deoarece ea nu este doar o problemă de decizie divină, fără o angajare a fiinţei şi a eforturilor personale ale credinciosului, cum cred protestanţii, ci un proces care antrenează adâncurile înseşi ale fiinţei umane. Apoi ea este un proces dinamic, deoarece antrenează întreaga noastră fiinţă în devenire. Biserica este astfel un adevărat „laborator” în care are lor sfinţirea progresivă a credincioşilor prin mijloacele ei vizibile de trup eclezial vizibil al lui Hristos însuşi. „Biserica, mai spune Păr. Stăniloae, este laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinţi sau chipuri tot mai depline ale lui Hristos, în care e concentrată, ca într-o persoană, toată sfinţenia şi iubirea Sfintei Treimi. Duhul Sfânt face aceasta întreţinând în noi în acelaşi timp preocuparea activă de sfinţenie... Duhul Sfânt lucrează la sfinţirea credincioşilor în lăuntrul Bisericii, a cărei viaţă intimă este imprimată de trupul sfinţit al lui Hristos, pe care îl poartă în sânul ei şi din care iradiază Duhul Sfânt. Biserica lucrează această sfinţire a membrilor ei, întrucât îi ţine e toţi în mişcarea iubirii şi a comuniunii întreolaltă. (…)Prin sporirea noastră în sfinţenia dobândită înaintăm spre înviere. Prin sfinţenie Biserica este pelerină spre cer ca şi credincioşii ei. Sfinţenia are astfel şi un caracter dinamic; ea nu este o însuşire statică.” [36]

3. Sobornicitatea sau catolicitatea. Şi în acest caz teologia ortodoxă se distinge de surorile ei, teologiile catolică şi protestantă. Pentru catolici atributul catolicităţii se potriveşte mai mult Bisericii universale, adică întregii Biserici având în frunte pe papa. Abia la nivelul întregii Bisericii, adică al Bisericii universale, Biserica este, în sfârşit, deplină. Pentru protestanţi, dimpotrivă, nici o Biserică terestră, vizibilă, istorică, fie ea universală ori locală, nu este adevărata Biserică. Biserica adevărată, Biserica deplină, este cu totul invizibilă, ştiută numai de Dumnezeu. ea va putea fi văzută abia la sfârşitul timpurilor, căci ea nu are nimic uamn în constituţia ei, ci este o realitate divină pur eshatologică. În contrast cu aceste viziuni occidentale despre catolicitatea Bisericii, teologia ortodoxă aplică acest atribut în special Bisericii locale. În viziunea ei Biserica universală este formată, desigur, din Biserici locale. Dar nu numai Biserica universală este Biserica deplină, catolică, ci şi fiecare Biserică locală care o compune. Mai ales aceasta. Aşadar, prin catolicitate trebuie să înţelegem deplinătatea unei Biserici în statutul ei de trup al lui Hristos. O Biserică într-adevăr catolică este aceea în care Hristos, capul ei, se află prezent în mod deplin. Sf. Pavel spunea despre Hristos ca om că „în el sălăşluieşte *trupeşte* toată plinătatea dumnezeirii" (Coloseni II, 9). Aplicând această sentinţă Bisericii vom spune că în orice Biserică locală, din cele care formează Biserica universală, sălăşluieşte *eclezial* deplinătatea prezenţei lui Hristos Dumnezeu.

Termenul de „catolic" îşi are originea la Aristotel şi este sinonim cu „universalul" metafizic. Semnificaţia acestui termen se conturează abia prin contrast cu acela de „individual" sau de „particular". „Omul, spune Aristotel, ţine de întreg, καθόλου, Galias însă ţine de ceea ce este particular, καθ' ἑκάστον" (Despre interpretare, 7). [37] Cu alte cuvinte individul „Galias" este concretizarea, localizarea spaţio-temporală a universalului „om". Universalul „om" nu se găseşte nicăieri în sare pură; el există întotdeauna în oameni concreţi ca Galias, Aristotel, Platon, etc.; fiecare dintre ei, deşi distincţi unul de altul, este în posesia deplinătăţii statutului de om. Aplicând acum la cazul nostru această distincţie aristotelică, vom spune că fiecare Biserică locală, deşi distinctă de alte Biserici locale, este „catolică" în sensul că îl posedă întreg pe Hristos cel înviat. Fiecare Biserică locală este în mod deplin „trup al lui Hristos". Aşa se explică folosirea localizată a expresiei „Biserică catolică" într-un document foarte timpuriu, cum este *Martiriul Sf. Policarp*: Policarp este numit aici episcopul „Bisericii catolice care se află în Smirna"(*XVI, 2*). Tertulian, la rândul său, foloseşte aceeaşi expresie însă la plural: „Biserici catolice" (*De praescriptione haereticorum, XXVI, 4*; PL II, 38). [38] Atât referinţa aristotelică, cât şi cea patristică timpurie obligă teologia ortodoxă să înţeleagă, deci, atributul catolicităţii ca o aplicare a termenului general de „Biserică" în sensul de prezenţă reală şi deplină a lui Hristos la cazul concret şi particular al oricărei Biserici locale. Catolicitatea nu se identifică numai cu Biserica universală, cum cred catolicii, dar nici nu lipseşte din Bisericile concrete, locale, cum cred protestanţii.

Noţiunea de „Biserică locală" este, totuşi, abstractă. De aceea teologii ortodocşi aplică în realitate atributul catolicităţii unei realităţi mai concrete şi anume *comunităţii euharistice.* Teologul grec I. Zizioulas remarcă astfel că în textul din I Corinteni XI, 18 noţiunea de Biserică este o noţiune dinamică; cu alte cuvinte, expresia Sf. Pavel: „când vă adunaţi în Biserică" trebuie înţeleasă în sensul: „când deveniţi Biserică". [39] În text este vorba, desigur, de Biserica locală a Corintului din acea vreme. Această adunare sau reunire la soroace temporale distincte nu se făcea doar de dragul adunării sau al vorbirii, ci în intenţia clară de a celebra Sf. Euharistie. Aceasta însemna că Euharistia, înţeleasă ca prezenţă reală a lui Hristos în pâinea şi vinul oferite în cadrul Liturghiei, este cea care asigura şi asigură întotdeauna catolicitatea Bisericii locale, adică a adunării euharistice. Dar această deplinătate a prezenţei lui Hristos în orice comunitate euharistică se traduce printr-o mărturisire deplină a adevărului de credinţă, iar nu printr-o varietate a crezurilor, cum cred protestanţii; mai înseamnă practicarea neştirbită a aceloraşi rituri sau Taine şi observarea aceloraşi rânduieli canonice.

Ce înseamnă însă în mod concret o comunitate euharistică ? Comunitatea euharistică ce se bucură cu adevărat de atributul catolicităţii este aceea formată din episcop, preoţi şi diaconi aflaţi obligatoriu în mijlocul poporului lui Dumnezeu. [40] Această condiţionare a prezenţei depline a lui Hristos, a catolicităţii, de săvârşirea euharistiei de către episcop în mijlocul poporului este afirmată încă de Sf. Ignatie Teoforul care zice: „Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul io-a îngăduit. Că acolo unde apare episcopul, se găseşte şi mulţimea credincioşilor, după cum unde este Hristos, acolo este şi Biserica catolică" (*Epistola către Smirneni,*

*8*).[41] Este clar că atributul catolicităţii nu depinde de episcop sau de celebrarea în sine a Euharistiei de către acesta, ca un act magic, fie el săvârşit şi în mijlocul poporului; ci prezenţa lui Hristos, activată în Euharistia săvârşită de episcop în mijlocul comunităţii sale, este aceea care asigură catolicitatea acelei comunităţi. De aceea spunem noi ortodocşi că atât unitatea Bisericii, cât şi sfinţenia ei şi, de asemenea, şi catolicitatea ei, sunt asigurate nu de un cap uman al Bisericii, cum este papa, ci de Hristos însuşi care este prezent în trupul său eclezial tot atât de intens pe cât era şi în trupul său istoric.

4. *Apostolicitatea*. Pentru a înţelege esenţa viziunii ortodoxe despre apostolicitatea Bisericii este necesară din nou o confruntare cu viziunea occidentală în această problemă. Teologia catolică, insistând pe primatul lui Petru asupra celorlalţi apostoli, nu vrea să spună altceva decât că Hristos, oferind „cheile" Împărăţiei sale acestuia, el nu mai acţionează direct asupra Bisericii. Prezenţa sa directă este înlocuită de exerciţiul puterii papale şi în general al ierarhiei în calitatea acesteia de vicar al lui Hristos. Apostolicitatea în viziunea catolică înseamnă, de fapt, că ierarhia bisericească în frunte cu papa moşteneşte de la apostoli, în special de la Petru această putere de a acţiona *in persona Christi*, dar mai ales *în locul lui Hristos*. Dispariţia epiclezei din misa romană şi din toate sacramentele bisericeşti este simptomul acestei tendinţe, care a cuprins Biserica catolică încă din Evul Mediu timpuriu, de a înlocui acţiunea directă a lui Hristos prin Duhul Sfânt în lucrarea Tainelor cu acţiunea ierarhiei. „Pierzând epicleza şi afirmând sfinţirea numai prin recitarea cuvintelor de instituire, spune un teolog român, teologia medievală apuseană a denaturat, de fapt, raportul dintre Hristos şi Duhul Sfânt în lucrarea Sfintelor Taine, în care totul se datorează unei puteri autonome a ierarhiei bisericeşti, care lucrează *in persona Christi* şi mai ales *în locul* lui Hristos, iar Duhul nu mai are practic nici un rol. Această autonomizare şi confiscare a puterii sfinţitoare de către ierarhia bisericească explică reacţia violentă a Reformei şi a protestantismului în general, care n-a vrut să mai audă de nici o prefacere sau sfinţire magică, mecanică, la bunul plac al ierarhiei."[42]

Respingând ideea că Petru sau apostolii ar fi primit puterea de a acţiona în locul lui Hristos, dar mai ales că această putere s-ar fi transmis ierarhiei bisericeşti romane, protestanţii au forjat o nouă viziune despre apostolicitatea însăşi. Pentru ei apostolii n-au fost decât nişte oameni care au renunţat la toate prejudecăţile timpului lor predându-se complet prin credinţă lui Hristos şi mesajului său. Cel ce a acţionat prin apostoli a fost deci însuşi Hristos. Apostolicitatea în aceste condiţii nu mai înseamnă a mărturisi o credinţă anume, un conţinut doctrinar fie el şi acela pe care l-au mărturisit apostolii, ci a abandona orice reţinere individuală şi chiar umană pentru a lăsa pe Hristos însuşi să acţioneze. Pe acest fond protestanţii resping orice construcţie doctrinară în afara Scripturii, considerând-o o construcţie pur umană, o încercare de a-l înlocui pe însuşi Hristos cu o Tradiţie omenească, generată de ierarhia bisericească, cum s-a întâmplat în Biserica Romei. Protestanţii resping şi ideea succesiunii apostolice: Biserica nu moşteneşte, spun ei, o putere de a acţiona în locul lui Hristos, cum cred catolicii că ar fi acţionat Petru şi ceilalţi apostoli; Biserica este spaţiul acţiunii directe a lui Hristos şi de aceea nu poate exista o ierarhie instituţională, o ierarhie de succesiune, ci numai indivizi pe care-i alege direct Hristos pentru o misiune asemenea celei a apostolilor şi care se disting tocmai prin respingerea oricărei Tradiţii omeneşti, spun ei. Acest fel de a înţelege apostolicitatea apare mai evident la sectele provenite din vechiul anabaptism în care fiecare individ se crede chemat şi ales să mărturisească în felul său propriu pe Iisus.

Teologia ortodoxă înţelege apostolicitatea Bisericii distinct atât de viziunea catolică, cât şi de aceea protestantă. Faţă de viziunea catolică ea afirmă că apostolicitatea înseamnă tocmai acţiunea permanentă a ierarhiei, după modelul apostolilor, de a-l pune în evidenţă pe Hristos, adevărata temelie a Bisericii. „Apostolii ca ‚temelie' (a Bisericii, n.n.), spune Păr. Stăniloae, nu fac de prisos pe Hristos ca temelie, nici Hristos ca temelie nu-i face pe apostoli de prisos ca temelie suprapusă, *ci tocmai apostolii ca temelie suprapusă fac străveziu pe Hristos ca temelie ultimă* (s.n.), sau abia prin apostoli Hristos pune o temelie adevărată Bisericii. Apostolii trimit în mod unitar la Hristos, îl indică pe el ca ‚piatra cea din capul unghiului'. (…)Biserica este astfel apostolică, întrucât prin apostoli cunoaşte ea pe Hristos în mod deplin şi autentic şi de la ei a moştenit credinţa în ei şi certitudinea învierii lui."[43]

Cu alte cuvinte, ierarhia bisericească este cu adevărat apostolică, numi în măsura în care ea îl face prezent pe Hristos în Biserica fiecărui timp, aşa cum apostolii l-au făcut prezent după Cincizecime în Biserica timpului lor. Ierarhia trebuie să vadă în Hristos exact ceea ce au văzut apostolii

înşişi la vremea lor, adică pe Hristos cel înviat, cel ce prin înviere transcende timpul şi spaţiul şi este mereu acelaşi pentru toţi oamenii până la sfârşitul timpurilor. Dacă cel pe care ar fi trebuit să-l propovăduiască ar fi fost Hristos cel istoric, atunci ierarhia ar fi trebuit, într-adevăr, să moştenească de la apostoli informaţii, detalii, pe care altfel n-ar fi avut cum să le posede, căci nimeni nu poate trăi alt timp decât cel în care se naşte. Dar atunci Biserica n-ar mai avea în sine şi nu ar mai cunoaşte direct pe Hristos, ci ar trebui să se bazeze numai pe ceea ce i-au transmis apostolii istorici şi ceea ce-i transmite ierarhia ei. În realitate, cel pe care l-au cunoscut apostolii n-a fost Hristos cel istoric, care le-ar fi putut apare doar ca un simplu om, fie el şi unul excepţional: ei au cunoscut pe Hristos cel înviat, pe însuşi Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, care, tocmai pentru că este Dumnezeu întrupat şi om înviat, el depăşeşte bariera timpului şi se arată astfel Bisericii oricărui timp.

Păr. Stăniloae atrage atenţia că apostolii ca mesageri ai învierii lui Hristos, ca cei ce şi-au dat seama că în Iisus sălăşluia însuşi Fiul lui Dumnezeu, n-ar fi putut fi apostoli ca atare înainte de învierea lui Iisus. „Înainte de înviere apostolii n-ar fi putut scrie evangheliile şi propovăduirea lor n-ar fi putut avea amploarea viziunii care încadrează toată Scriptura Vechiului Testament în planul mântuirii în Hristos, viziune a cărei formă scrisă o avem îndeosebi în epistolele Sf. Ap. Pavel. (…)Credinţa lor, care şi-a primit ultima întărire prin Înviere, le-a dat ochi să înţeleagă Persoana şi opera lui Hristos şi tot conţinutul învăţăturii lui. De aceea (abia) după Înviere au putut vedea Persoana, învăţătura şi opera lui Iisus implicată în Scriptura dinainte de el, deci Persoana, învăţătura şi opera lui luminând toată Scriptura şi pe el însuşi, luminat de ea…” [44] Abia după înviere apostolii l-au cunoscut cu adevărat pe Iisus ca Dumnezeu, capabil să se ridice şi pe sine, dar şi întreaga umanitate deasupra morţii. Spre deosebire de Hristos cel istoric, de dinaintea învierii, Hristos cel înviat scapă oricărei limitări temporale şi poate fi cunoscut în orice timp la fel cum l-au cunoscut apostolii înşişi după înviere.

Înţeleasă în acest fel, apostolicitatea Bisericii nu mai are doar o funcţie istorică, nu ne leagă pur şi simplu numai de Iisus cel istoric, ci are mai ales o funcţie *eshatologică,* cum spune Zizioulas, pentru că cel pe care-l vestesc ei şi cei care le-au urmat este Hristos cel înviat, Hristos cel *eshatologic.* [45] Această semnificaţie a apostolatului şi implicit a apostolicităţii Bisericii de peste veacuri apare foarte clar în prima epistolă a lui Clement Romanul unde acesta spune destinatarilor săi din Corint următoarele: „Apostolii primind, deci, poruncă, încredinţaţi fiind prin învierea Domnului Iisus Hristos şi întăriţi în credinţa lor prin cuvântul lui Dumnezeu, au ieşit cu făgăduinţa Duhului Sfânt binevestind venirea Împărăţiei cerurilor. Predicând în sate şi în cetăţi, au adus primele roade… punând episcopi şi diaconi pentru cei care aveau să creadă.” [46]

Aceasta nu înseamnă însă că cel pe care l-au propovăduit apostolii şi pe care-l propovăduieşte Biserica în orice timp a fost şi este un fel de Hristos eteric, care după înviere nu mai are nimic vizibil, nimic uman în el, motiv pentru care nici trupul său eclezial nu mai este vizibil, identificabil decât în eshaton, cum sugerează protestanţii. Apostolicitatea Bisericii are astfel şi o funcţie *istorică* în sensul că Hristos pe care ea îl vesteşte este un Hristos tot atât de concret, chiar şi după înviere, pe cât a fost de concret în vremea Hristos cel înviat din vremea apostolilor, care a stat la masă şi a mâncat cu ei, a fost pipăit de ei, cum mărturiseşte evangheliştii. Evanghelistul Ioan îşi vede la un moment dat esenţa misiunii sale în a mărturisi tocmai caracterul *trupesc* al lui Iisus, adică faptul că Fiul lui Dumnezeu „a venit” într-un trup real, concret, şi că subzistă ca atare şi după înviere. Cu alte cuvinte Hristos nu subzistă nici măcar după înviere într-un trup care aproape că se confundă cu dumnezeirea sa, cum credea docheţii vremurilor apostolice, cum au crezut monofiziţii condamnaţi la Calcedon şi cum cred astăzi în realitate protestanţii; Hristos cel pe care-l propovăduieşte Biserica este acelaşi Hristos concret, vizibil şi după înviere, pe care l-au cunoscut şi vestit apostolii şi tocmai pentru aceea ea este cu adevărat apostolică. Apostolicitatea Bisericii întemeiază, sub aspectul funcţiei ei istorice, credinţa într-un Hristos eclezial concret, vizibil, cu adevărat „întrupat” în învăţătura, în Tainele şi în organizarea canonică a Bisericii.

N O T E

---

[1] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, IBMBOR, Bucureşti 1978, vol. 2, p.221-222
[2] Sf. Grigore de Nyssa, ***In Cant. Hom., 13***; PG 44, 1048; la Paul Evdochimov, *Prezenţa Duhului Sfânt în tradiţia ortodoxă,* Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 105, n. 12
[3] La J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană***,** IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 205, n. 67
[4] La J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 205, n. 68
[5] La J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 203, n. 58
[6] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii dinainte de exil, 2*; PG 61, 72; la D. Stăniloae, ***op. cit.***, vol. 2, p. 212, n.26
[7] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza 22, 3*; la Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 125, n. 49
[8] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia, 21*; la Paul Evdochimov, *op. cit*,, p. 125, n. 51
[9] Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, la Paul Evdochimov, *op. cit*,, p. 125, n. 52
[10] Sf. Chiril al Alexandriei, *In Ioannis IX*, PG 74, 560; la Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 106, n. 17
[11] Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, Editura bizantină, Bucureşti, 1996, p.
[12] D, Stăniloae, *op. cit.*, vol. 2, p.196
[13] Sf. Chirul al Ierusalimului, *A XVI-a cateheză la botez*; la Paul Evdochimov, *op. cit.*, p.130, n.1
[14] I. Zizioulas, *op. cit.*, p. 144
[15] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. 2, p.225, 226, 227
[16] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.153-154
[17] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.155
[18] I . Zizoulas, *op. cit.*, p.155-156
[19] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii*, 5, 8; PG 34,513B; la Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 97, n,29
[20] Sf. Macarie Egipteanul, *op. cit.*; PG 34, 724; la Vl. Lossky, *op. cit.*, p.97-98, n.35
[21] Sf. Simeon Noul Teolog, *Omilia 90*; la Vl. Lossky, *op. cit.*, p.126-127, n.16
[22] La D. Stăniloae, *Relaţiile trimice şi viaţa Bisericii*, Ortodoxia 1964, 4, p.507-509
[23] D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, Deisis, Sibiu, 1995, p.101
[24] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 110
[25] I. Zizioulas, *op. cit*, p.52-53
[26] I. Zizoulas, *op. cit.*, p.56, 59
[27] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortopdoxă*, vol. 2, p.215, n.33
[28] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortopdoxă*, vol. 2, p.215-216
[29] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.176, n.62.
[30] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.180
[31] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.196
[32] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.255-256
[33] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.261, 266
[34] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.261, 266-268
[35] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.261, 270-271
[36] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.275, 277
[37] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.173, n.49
[38] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.160, n.3
[39] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.163
[40] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.170-171, n.37-46; poate că termenul slav de „sobornicitate" prin care a fost tradus termenul grec de „catolicitate" ar trebui înţeles în sensul de „sobor euharistic", adică de soborul de preoţi şi diaconi, avându-l în frunte pe episcop, care săvârşeşte jertfa euharistică în mijlocul poporului care asistă la slujbă.
[41] La I. Zizioulas, *op. cit.*, p.166, n.18
[42] Pr, dr. G. Remete, *Perspective noi în teologia sacramentală luterană*, Alba Iulia 1999, p.23
[43] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.293-294
[44] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.2, p.295
[45] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.196, n.10
[46] La I. Zizioulas, *op. cit.*, p.199, n.18

CAPITOLUL AL DOILEA
# ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE IERARHIA BISERICEASCĂ

## Preoţia specială. Rolul ierarhiei în Biserică

1. *Consideraţii introductive despre ierarhie*. Aşa cum reiese din textele Noului Testament, ierarhia bisericească are trei trepte fundamentale sau *de jure divino*, de drept divin. Cea mai înaltă este aceea a episcopatului, sub aceasta se află treapta preoţiei, iar sub aceasta cea a diaconatului. Această stratificare nu pune în umbră sobornicitatea Bisericii, căci puterea ierarhiei la toate nivelele nu se exercită *asupra* Bisericii, ci *în Biserică*. Ierarhia nu domină Biserica, ci anunţă Bisericii, poporului lui Dumnezeu bogăţiile infinite ale Împărăţiei lui Dumnezeu. putera ierarhiei se sprijină pe *trimiterea* ei în mijlocul acestui popor, deci în mijlocul adunării celor chemaţi, să reverse aceste bogăţii care i-au fost încredinţate în dar de la Dumnezeu prin actul hirotoniei. Modelul după care Mântuitorul a structurat ierarhia bisericească este, fără îndoială, cel vechi testamentar. Aici trebuie făcută o precizare şi anume că modelul alegerii şi trimiterii celor doisprezece apostoli, ca şi al alegerii celor şaptezeci de bătrâni (*prezbiteri)* nu este cel a preoţiei mozaice, ci acela al trimişilor lui Moise pentru a iscodi ţara Canaanului şi a aduce de acolo veşti şi „mostre" ale bogăţiilor acesteia; în cazul celor şaptezeci modelul este, de asemenea, cel mozaic al alegerii aceluiaşi număr de bătrâni din sânul poporului pentru a ajuta la conducerea poporului prin pustie.

Biserica se constituie tocmai prin întreita misiune pe care ierarhia, moştenitoarea apostolilor şi prezbiterilor Noului Testament, o desfăşoară în mijlocul poporului lui Dumnezeu, în mijlocul oricărei comunităţi care-i primeşte mesajul dumnezeiesc. Ierarhia desfăşoară astfel mai întâi *misiunea ei învăţătorească*, prin care anunţă adunării celor chemaţi bogăţiile Împărăţiei lui Hristos; ea pregăteşte apoi poporul pentru apropierea de bogăţiile acestei Împărăţii, respectiv de apropierea de Sfintele Taine, şi în acest scop îşi exercită *misiunea ei canonică* de iertare a păcatelor; în sfârşit, misiunea ei cea mai înaltă este de a face prezent pe Hristos în mijlocul comunităţii şi aceasta o realizează ierarhia prin sfinţirea poporului, dar mai ales prin sfinţirea darurilor euharistice în cadrul a ceea ce numim *misiunea ei sfinţitoare.* Fiecare dintre aceste misiuni ea le desfăşoară sub puterea Sfântului Duh, astfel încât se poate vorbi de o întreită epicleză, adică de invocare a Duhului pentru ca puterea lui Dumnezeu să devină prin intermediul ierarhiei prezentă în Biserică, transformând-o pe aceasta în adevăratul trup al lui Iisus Hristos, aşa cum a definit-o Sf. Pavel la Efeseni I, 22-23.

2. *Ierarhia şi epicleza euharistică*. Modelul după care Mântuitorul a structurat conducerea Bisericii, cât şi funcţiile acesteia, este, evident, cel vechi-testamentar. Înaintând prin pustie spre Canaan, Moise întâmpina mari probleme în convingerea poporului că direcţia pe care o urmau era cea bună şi că toate lipsurile pe care le îndurau nu erau decât temporare. Pe fondul nemulţumirilor şi la ordinul lui Dumnezeu el alege şaptezeci de bătrâni ( *presbiteroi* ) din cei mai aleşi. Dumnezeu „ia din Duhul lui Moise" şi-l revarsă peste aceştia care încep imediat să proorocească, uimind poporul (Numerii XI, 16-17, 24-30). Acelaşi lucru îl face şi Mântuitorul: din mulţimea ucenicilor care-l urmau în mod constant el a ales un număr de şaptezeci pe care i-a trimis să propovăduiască în mijlocul poporului din vremea sa, ce fremăta de aşteptare ca odinioară evreii în drum spre Canaaan, ca să vestească *apropierea Împărăţiei Cerurilor* şi să aducă, astfel, pace în fiecare casă.

Pe acest fond, are loc minunea înmulţirii pâinilor pentru mulţimea celor ce-l urmaseră în pustie pentru a-l ascultau (Ioan VI, 1-27). Este cu siguranţă o replică la minunea care se întâmplase cu poporul în vremea lui Moise, când Dumnezeu l-a săturat în mod minunat cu mulţime de prepeliţe în pustie după ce se săturase di *mana* care venea din cer (Numerii XI, 4-33). Cu acest prilej Iisus ceartă poporul că preţuia minunea numai sub aspectul folosului ei material, trupesc, spunând: „Mă căutaţi nu pentru că aţi văzut minuni, ci pentru că aţi mâncat din pâini şi v-aţi săturat. Lucraţi nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viaţa veşnică şi pe care o va da Fiul Omului, căci pe el l-a pecetluit Dumnezeu-Tatăl." (Ioan VI, 26-27). Acum anunţă Iisus venirea Pâinii celei adevărate spunând: „Eu sunt pâinea vieţii. Părinţii voştri au mâncat mană în pustie şi au

murit. Pâinea care se coboară din cer este aceea din care, dacă mănâncă cineva, nu mia moare. (…)Adevărat, adevărat vă spun vouă: dacă nu veţi mânca trupul Fiului Omu8lui şi nu veţi bea sângele lui, nu veţi avea viaţă îbn voi.” Ioan VI, 48-50,53).

Pentru a-şi aduce la îndeplinire făgăduinţa de a face poporului parte de pâinea vieţii veşnice, aceea care vine lumii din Împărăţia Cerurilor, Iisus alege alţi doisprezece ucenici şi-i trimite în mijlocul poporului să anunţe cu şi mai multă intensitate *apropierea acestei Împărăţii* (Matei X, 1-8; Marcu III,14-19; Luca VI, 13-16). Modelul urmat în acest caz este din nou cel mozaic: la porunca lui Dumnezeu Mise a ales doisprezece oameni „din cei mai destoinici”, din fiecare seminţie câte unul, cu misiunea de a iscodi bogăţiile Canaanului şi a aduce în sânul poporului vestea şi dovezile despre acestea pentru a-l linişti şi a-l determina să ia cu asalt această ţară făgăduită de Dumnezeu (Numerii XIII, 1-29). Este mai mult decât grăitor faptul că Septuaginta foloseşte pentru trimişii lui Moise verbul grec *apostelo - a trimite* care va fi folosit şi de către evanghelişti pentru descrierea misiunii celor doisprezece aleşi ai lui Iisus.

Trimişii lui Moise au adus din Canaan, printre alte bogăţii, o mostră din strugurii ţării sfinte: „au venit până în valea Eşcol, au cercetat-o şi au tăiat de acolo o viţă-de-vie cu un strugure de poamă şi au adus-o doi pe pârghie. Au mai luat, de asemenea, rodii şi smochine. (…)Au venit la Moise şi la Aaron şi la toată obştea fiilor lui Israel, la Cadeş, în pustiul Paran, şi le-au adus lor şi întregii obşti viţa şi le-au arătat roadele pământului aceluia”(Numerii XIII, 24,27). Apostolii, la rândul lor, cunosc şi ei bogăţiile făgăduite, care, de data aceasta, sunt bogăţiile Împărăţiei Cerurilor, ale Noului Canaan: vinul pe are ei îl servesc la Cina cea de Taină este vinul Împărăţiei, sângele lui Iisus: „Iisus a luat pâine şi, binecuvântând-o, a frânt-o, le-a dat-o şi a zis: luaţi, mâncaţi, acesta este trupul meu. Luând apoi paharul şi mulţumind, le-a dat şi au băut din el toţi. Şi a zis lor: acesta este sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă. Adevărat grăiesc vouă: de acum nu voi mai bea din rodul viţei până în ziua când îl voi bea nou în Împărăţia lui Dumnezeu”(Marcu XIV, 22-25). Apoi adaugă: „Eu sunt viţa cea adevărată şi Tatăl meu este lucrătorul. Orice mlădiţă care nu aduce roadă întru mine el o taie; şi orice mlădiţă care aduce roadă el o curăţeşte, ca mai multă roadă să aducă”(Ioan XV, 1-2).

La Cina cea de Taină trebuie să fi participat şi cei şaptezeci, deşi evangheliştii nu ne relatează acest fapt. Participarea la acest eveniment trebuie să-i fi impresionat profund pe toţi, căci, în drumul lor spre Emaus, Luca şi Cleopa îl recunosc în misteriosul lor tovarăşi de drum pe însuşi Iisus în momentul când acesta, „luând pâinea, a binecuvântat-o şi, frângând-o, le-a dat lor. Atunci s-au deschis ochii lor şi l-au cunoscut, dar el s-a făcut nevăzut.”(Luca XXIV, 30-31). „Frângerea pâinii” a devenit apoi, după Cincizecime, prilejul reunirii întregii Biserici, în frunte cu apostolii: „În fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu şi, *frângând pâinea în casă, luau împreună hrana* întru bucurie şi întru curăţirea inimii”(Fapte II,46). Acelaşi lucru îl relatează Sf. Luca despre comunităţile pe care le întemeia Sf. Pavel: „În ziua dintâi a săptămânii, *adunându-ne noi să frângem pâinea*, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească…”(Fapte XX,7).

Sublinierile sunt menite să arate legătura fundamentală dintre actul „frângerii pâinii”, adică ritualul euharistic, şi acela al „adunării”, adică al realizării efective a Bisericii în jurul acelor daruri de pâine şi vin care, ca trup şi sânge adevărat al lui Iisus Hristos, arau, de fapt, daruri ce veneau comunităţii din Împărăţia Cerurilor. Gustarea din această pâine-trup şi acest vin-sânge trebuia făcută cu toată curăţia sufletului şi a trupului, iar nu cu nevrednicia cu care fuseseră întâmpinate de popor în pustie darurile aduse odinioară din Canaan de către trimişii lui Moise. Ele sunt roadele Împărăţiei, trupul şi sângele Fiului Omului, cele care transformă pe cei ce se împărtăşesc de ele în „trupul lui Hristos”, care este Biserica. *În acest context Biserica se poate defini ca adunarea ( ekklesia ) celor chemaţi să se împărtăşească cu trupul şi sângele lui Iisus şi să devină, astfel, un singur trup cu el.*

Sfinţirea elementelor euharistice de către apostoli înconjuraţi de prezbiteri, iar mai târziu de către episcopi înconjuraţi de preoţi şi diaconi, este, de fapt, temeiul oricărei comunităţi bisericeşti, care, astfel, devine o *comunitate euharistică*. Prin invocarea Sfântului Duh asupra darurilor de pâine şi vin de către apostoli şi prezbiteri, iar mai apoi de către episcopi şi preoţi, acestea *devin trupul şi sângele real al lui Iisus Hristos.* Actul acesta are loc însă în mijlocul adunării poporului, este chiar scopul acestei adunări. Prin împărtăşirea cu aceste Sfinte Daruri clerul şi poporul lui Dumnezeu *devin însă un singur trup cu Iisus Hristos în sensul ecleziologic al acestui termen.* Actul euharistic

are deci consecinţe ecleziologice, este chiar constitutiv Bisericii ca trup al lui Hristos nu numai pentru că săvârşirea lui este prilej de adunare a comunităţii, deci de activare ca Biserică, ci şi pentru că Euharistia este scopul şi principiul ontologic al legăturii fraţilor între ei prin legătura lor cu Hristos.

Trebuie observat că actul euharistic săvârşit de apostoli şi prezbiteri şi mai apoi de episcopi şi preoţi în mijlocul „adunării" poporului, adică actul transformării darurilor de pâine şi vin în trupul şi sângele lui Iisus, echivalează cu actualizarea prezenţei lui Iisus Hristos în aceste daruri, cu „arătarea" sa ca Dumnezeu întrupat în ele şi astfel în mijlocul „adunării", fără ca aceasta să fie, desigur, o nouă întrupare. Epicleza sau invocarea Sfântului Duh peste darurile euharistice îl „arată" pe Fiul în ele a Dumnezeu devenit om. Aceeaşi epicleză are însă şi efecte ecleziologice, căci ea îl „arată" totodată pe Fiul lui Dumnezeu şi în trupul său care este Biserica. Este cu totul grăitoare în acest sens fraza din rugăciunea euharistică din Liturghia Sf. Ioan: „Pogoară Sfântul tău Duh *peste noi* şi peste darurile ce sunt puse înainte", sau fraza din Liturghia Sf. Vasile: „Iar pe noi, pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, *să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Sfânt Duh".* [1]

Aşadar, activitatea euharistică a ierarhie bisericeşti, care are puterea de a invoca venirea Sfântului Duh asupra darurilor de pâine şi vin, este constitutivă, fundamentală Bisericii, comunităţii, căci Sfântul Duh care vine atât la chemarea ei cât şi prin faptul că ea în are permanent asupra ei, actualizează, „aratză",. Face vizibilă prezenţa lui Hristos ca Dumnezeu atât în darurile de pâine şi vin aduse pe altar, cât şi-n comunitatea adunată cu acest prilej al „frângerii pâinii" şi care, şi ea, la modul ecleziologic, îl „arată", îl face vizibil pe acelaşi Hristos în unirea membrilor ei. Duhul care era în Moise a fost turnat în parte şi peste cei şaptezeci. Duhul care odihneşte din eternitate peste Fiul şi care a odihnit peste el şi ca om odihneşte din voinţa sa şi peste apostoli şi peste urmaşii lor. Chemat de aceştia asupra darurilor euharistice şi asupra comunităţii însăşi el „îl arată" în el, îl face prezent real în ele, îl face vizibil chiar pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Activitatea epicletic-euharistică a ierarhiei este, aşadar, temeiul prezenţei lui Iisus în Sfintele daruri şi în Biserica sa şi ea este, deci constitutivă Bisericii lui Hristos. Puterea ei de a-l „arăta" pe Hristos în Biserică şi-n Sfintele Daruri nu vine de la comunitate, ci vine direct de la Hristos care i-a încredinţat-o, care „a turnat" din Duhul său asupra ei conferindu-i capacitatea şi obligaţia de a o exercita. Iată de ce teologia ortodoxă, ca şi cea romano catolică, respinge cu hotărâre ideea protestanţilor că puterea ierarhiei ar deriva din aceea a comunităţii prin delegaţie de la aceasta. Ierarhia nu deţine pe Duhul Sfânt aşa cum îl deţine fiecare credincios prin participarea sa obişnuită la viaţa Bisericii. Ea îl deţine ca pe o putere specială, ca pe acea putere pe care a primit-o de la Hristos şi care-i îngăduie să-l „arate" pe acesta, să-l facă prezent în mod real în Biserică şi-n Sfintele Daruri. Aşadar, atât darul care este oferit comunităţii pe Sfântul Altar, adică pâinea şi vinul euharistice, cât şi puterea Duhului prin care ierarhia îl face prezent pe Hristos în Biserică provin dintr-o altă lume decât cea a noastră: ele provin din Noul Canaan, din Împărăţia lui Hristos care nu este din lumea aceasta (Ioan XVIII, 36).

*Notă.* Am spus că activitatea epicletică a ierarhie, adică activitatea ei de invocare a Sfântului Duh asuupra darurilor de pâine şi vin pentru ca acestea să devină „locul" prezenţei reale a trupului şi a sângelui lui Iisus Hristos este menită să activeze această prezenţă, s-o provoace şi asupra comunităţii întregi, care devine şi ea trupul lui Hristos, trupul său eclezial. Această consecinţă ecleziologică automată a activităţii epcletic-euharistice a ierarhiei conduce la concluzia că ea se extinde asupra întregii comunităţi ecleziale şi nu doar asupra unei părţi a ei. Cu alte cuvinte, când ierarhia invocă venirea Sfântului Duh asupra darurilor euharistice şi a comunităţii, acestea devin cu adevărat trupul lui Hristos, fiecare în felul propriu. Cum însă trupul lui Hristos este unul, una este şi Biserica în calitatea ei de trup al lui Hristos. Aceasta înseamnă că „frângerea pâinii" nu se poate face pentru persoane individuale sau pentru sectoare separate ale comunităţii (tineri, bătrâni, bolnavi, etc.) în cadrul unor *mise private*, cum fac romano catolicii. [2] Actul euharistic este un act al întregii comunităţi ecleziale.

În al doilea rând, actul euharistic nu poate fi făcut în afara Bisericii, a comunităţii ecleziale sau independent de aceasta. Prefacerea euharistică are ca efect nu numai prefacerea darurilor de pâine şi vin, ci şi prefacerea comunităţii respective în trupul lui Hristos, care este Biserica. De aceea, nici unui cleric nu-i este îngăduit să săvârşească epicleze şi în general Sf. Liturghie în absenţa

comunităţii pe care o păstoreşte. Episcopul sau preotul care îndrăzneşte acest lucru trebuie caterisit. Motivul acestei interdicţii este acela că nici episcopul şi cu atât mai puţin preotul nu *reprezintă* comunitatea înaintea lui Dumnezeu şi nici n-o înlocuieşte în vreun fel. Actul euharistic înseamnă aducerea în mijlocul comunităţii, adică a poporului lui Dumnezeu aflat încă pe drum spre Împărăţie, a unor daruri ce provin de dincolo de istorie, din Împărăţia lui Dumnezeu şi din care comunitatea întreagă se împărtăşeşte ca dintr-o arvună a învierii ei eshatologice. Activitatea epicletic-euharistică a ierarhiei nu poate avea loc decât în Biserică, în mijlocul comunităţii prezente şi nu altfel.

3. *Ierarhia şi epicleza cuvântului*. În afara aducerii darurilor din Împărăţia Noului Canaan, adică din Împărăţia învierii, ierarhiei îi mai este dată o misiune, anume aceea de a anunţa *apropierea acestei Împărăţii, urgenţa pregătirii pentru a intra în ea.* Trimiţându-i la propovăduire, Iisus le spune apostolilor, dar şi celor şaptezeci, „mergeţi către oile cele pierdute ale casei lui Israel şi, mergând, propovăduiţi zicând: s-a apropiat Împărăţia Cerurilor. Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi-i pe cei leproşi, scoateţi pe demoni; în dar aţi luat, în dar să daţi."(Matei X, 6-8; Luca IX, 2; X, 9). Mesajul apostolilor către poporul lui Israel este şi mai bine conturat în parabola nunţii fiului de împărat: trimişii împăratului au misiunea de a învia la ospăţul Împărăţiei pe săraci, pe orbi, pe şchiopi, pe cei de pe drumuri sau de pe lângă garduri (Luca XIV, 21,23). Pildele samarineanului milostiv (Luca X, 30-37), a oii rătăcite, a drahmei celei pierdute şi a fiului risipitor (Luca XV, 1-30) arată clar cui îi este adresat mesajul celor trimişi să anunţe apropierea Împărăţiei, dar şi necesitatea pregătirii corespunzătoare pentru a intra în ea (Matei XXII, 11-14).

Mesajul apostolilor reiterează mesajul pe care trimişii (apostolii) lui Moise ar fi trebuit să-l aducă poporului despre bogăţiile Canaanului şi pe care, în parte l-au şi adus (Numerii XIII, 28). În afară însă de Caleb, fiul lui Iefone, şi de Iosua, fiul lui Navi, toţi ceilalţi au îngrozit poporul cu veşti despre puterea militară a locuitorilor acelei ţări şi au determinat o revoltă cu mari şi grele consecinţe. Spre deosebire de „trimişii" din vremea rătăcirii poporului evreu în pustie în drum spre Canaan, apostolii lui Iisus Hristos vor trebui să aducă întregii lumi, care şi ea rătăceşte în „pustiul" istorie, *vestea cea bună sau evanghelia* despre bogăţiile Împărăţiei Cerurilor, a Canaanului spiritual. Rolul apostolilor nu este acela de a îngrozi şi demobiliza poporul, ci, dimpotrivă, de a-l determina să se angajeze în „lupta" pentru cucerirea Noului Canaan. Rolul lor, deci, este acela de a chema „oile cele rătăcite" la ospăţul Împărăţiei, care, evident, este ospăţul euharistic.

Semnificaţia acestui mesaj, al veştii celei bune pe care apostolii şi urmaşii lor, episcopii sunt datori să-l aducă poporului este şi mai precis: Împărăţia lui Dumnezeu nu numai că este aproape, ci ea *este deja prezentă în istorie, între şi în noi.* Este vorba de esenţa mesajului apostolic care trebuie să răsune în orice timp şi anume că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, este prezent în Biserică, în orice comunitate care primeşte evanghelia. Când Hristos îl întreabă pe Petru: „cine zic oamenii că sunt eu ?", iar apoi „dar voi cine ziceţi că sunt ?" el îi răspunde în numele tuturor apostolilor: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu"(Matei XVI, 13,15-16). Această mărturisire care este piatra de temelie a Bisericii însăşi, trebuie să răsune în orice timp din gura ierarhiei. Orice episcop trebuie să-şi întemeieze comunitatea şi să şi-o menţină în tensiunea acestei mărturisiri pe catre şi el şi oricine altcineva n-o poate face decât sub asistenţa Duhului Sfânt (Matei XVI, 17; I Corinteni XII, 3).

Aşadar, mesajul care trebuie să răsune în orice comunitate eclezială din gura ierarhiei este acela al chemării tuturor la ospăţul Împărăţiei lui Hristos, al împărtăşirii de trupul şi sângele său şi prin acestea de însăşi Dumnezeirea sa. Vestea cea bună pe care o aduce poporului lui Dumnezeu trimisul Domnului, episcopul sau preotul, este o veritabilă epicleză a cuvântului, căci conţinutul ei este atât de paradoxal pentru omul cel pământesc, încât ea nu poate fi rostită cu convingere şi nu poate deveni cu adevărat eficace decât sub puterea Sfântului Duh care odihneşte peste vestitor. Căci vestitorul anunţă, într-adevăr, ceva extraordinar, anume apropierea de om şi chiar coborârea în om a Fiului lui Dumnezeu, „arătarea" sa în conştiinţa, în auzul adunării căreia i se vesteşte. Iată de ce, misiunea apostolilor şi a urmaşilor lor este descrisă de Iisus ca fiind aceea de „martori" ai săi „în Ierusalim, în toată Iudeea şi în Samaria până la marginile pământului" (Fapte I, 8).

A fi „martor" al lui Iisus înseamnă a fi martor al dumnezeirii sale, al tuturor minunilor pe care el le-a făcut ca Dumnezeu, dar mai ales a celei mai mari dintre ele, care a fost învierea sa din morţi. Această calitate de martor nu poate fi atribuită doar apostolilor direcţi ai lui Iisus, căci nu ochiul pământesc poate vedea aşa ceva. Pentru a vedea dumnezeirea sa sunt necesar „ochii" Duhului; de

aceea vederea dumnezeirii sale se face numai „în Duhul Sfânt" şi tocmai de aceea nu mai depinde de timp, de ochii pământeşti ai celor care l-au putut vedea pentru prima dată şi direct. Această vedere o poate avea orice urmaşi al apostolilor, respectiv orice episcop, tocmai în baza aceleiaşi puteri care odihneşte peste el şi-l face capabil „să vadă" şi să binevestească acest lucru. Acesta este sensul prologului primei epistole soborniceşti a Sf. Ioan în care marele apostol scrie adresanţilor săi: „Ce era de la început, ce am auzit, *ce am văzut* cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieţi – şi Viaţa *s-a arătat şi am văzut-o* şi vă vestim Viaţa de veci, are era la Tatăl şi *s-a arătat* nouă – ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul său, Iisus Hristos. Acestea vi le scriem ca bucuria voastră să fie deplină."(I Ioan I, 1-4).

Propovăduirea sau misiunea învăţătorească, cum i se mai spune acestei activităţi a clerului, este o misiune primită de la Hristos, nu de la oameni (Matei XXVIII, 28) şi conţinutul ei este anunţul apropierii Împărăţiei lui Dumnezeu de umanitate, de graniţele istoriei şi ale lumii noastre. Un asemenea anunţ nu poate fi făcut fără ca cineva *să fie trimis*, adică să fie apostol sau urmaş al acestora (Romani X, 15), adică să aibă asupra sa puterea Duhului Sfânt de la Hristos în acest scop (I Corinteni XII, 3). Misiunea apostolilor şi a urmaşilor lor este similară aceleia a trimişilor lui Moise: ei trebuie să anunţe comunităţii bogăţiile Împărăţiei lui Hristos, ale infinităţii Dumnezeirii sale care a coborât între noi, în trupul adunării sale, care este Biserica. Transformarea unei comunităţi oarecare de auzitori într-o comunitate eclezială, în adevăratul trup al lui Hristos, se face prin propovăduirea ierarhiei şi prin primirea cu credinţă a acestui adevăr, a acestei veşti extraordinare pentru urechea omenească.

Că vestea cea bună este mai mult decât un simplu discurs teoretic, o dovedeşte asocierea propovăduirii apostolilor cu „semnele venirii Împărăţiei": scoaterea demonilor, vindecarea bolilor incurabile şi chiar învierile din morţi. Toate acestea sunt „semnele" puterii fără margini care se revarsă peste lume prin cuvântul apostolilor, care nu este un simplu cuvânt, ci un cuvânt „cu putere"(Matei VII, 29; Marcu I, 22; Luca IV, 32; Matei XXI, 21). Puterea care stă în spatele acestui cuvânt al ierarhiei de sorginte şi natură apostolică, semnificaţia lui adevărată, nu este alta decât Dumnezeirea lui Hristos care a trimis pe apostoli şi pe urmaşii lor să-l răspândească „până la marginile pământului". Cuvântul ierarhiei este o altă formă a „arătării" dumnezeirii lui Hristos în Biserică, în auzul, în conştiinţa adunării, a *ekklesiei*. Aceasta înseamnă că, deşi putera sau trimiterea de a-l rosti, de a-l propovădui nu provine de la oameni, de la comunitatea căreia i se adresează, el nu poate fi rostit, totuşi, în afara comunităţii ecleziale.

Vestirea prezenţei dumnezeirii lui Hristos în umanitate constituie şi susţine Biserica, face dintr-o comunitate oarecare o comunitate eclezială, şi numai ei i se adresează, pentru ca bucuria acesteia să fie deplină asemenea bucuriei pe care au avut-o apostolii înşişi când au „văzut" pentru prima dată şi au „pipăit" Cuvântul vieţii veşnice, adică pe Hristos. Rostirea cuvântului, a vestei celei bune, transformă o comunitate în adevăratul trup al lui Hristos, o face părtaşă acestei bucurii pe care o poate gusta cineva când se împărtăşeşte cu credinţă de arvuna bogăţiilor infinite ale ospăţului Împărăţiei lui Hristos, a căror esenţă este nădejdea învierii tuturor la sfârşitul timpurilor.

Am spus că propovăduirea nu se poate face decât în interiorul Bisericii şi numai pentru ea. Aceasta înseamnă că, dintr-un anumit punct de vedere, propovăduirea depinde de adunarea căreia această propovăduire i se adresează. Nu de la poporul lui Dumnezeu îşi trage, desigur, ierarhia puterea şi dreptul de a propovădui, de a defini credinţa; conţinutul credinţei pe care o anunţă poporului este dumnezeiesc şi nu aparţine lumii noastre. Dar ierarhia toarnă acest conţinut în haina conceptuală a comunităţii respective, în limbajul acesteia. Conţinutul mesajului ierarhiei este etern, căci, fiind Dumnezeu, Hristos acelaşi este întotdeauna; limbajul conceptual în care este exprimat însă acest adevăr depinde de timp şi spaţiu, de mentalitatea şi cultura poporului căruia i se anunţă adevărul şi de aceea mesajul ierarhiei depinde de haina conceptuală a poporului în limba căruia trebuie să propovăduiască, fără ca prin aceasta să existe mai multe adevăruri, câte unul pentru fiecare popor.

Uneori, chiar membrii ai aceleiaşi comunităţi, ai aceleiaşi ierarhii chiar, „vorbesc" limbaje diferite; alteori chiar conţinutul propovăduirii este diferit şi atunci apare pericolul schismei sau chiar al ereziei. O astfel de situaţie s-a petrecut chiar în sânul Bisericii apostolice ca diferenţă între Sf. Petru şi Sf. Pavel. Petru, Iacov şi Ioan aleseseră să propovăduiască „celor tăiaţi împrejur", iar Pvel

„celor netăiaţi împrejur", adică „neamurilor". Problema a apărut în momentul în care Pavel şi-a dat seama că ceilalţi, în special Petru şi Iacob, credeau că păgânii trebuie să treacă prin ritualul „tăierii împrejur" şi să se ferească de mâncărurile „necurate" prevăzute de Lege, pentru a accede la creştinism. Petru oscila: când se afla cu Pavel între păgâni, se comporta liber, fără să pretindă că aceştia ar fi trebuie să aplice ritualul iudaic, ba chiar fără să se ferescă de a mânca cu ei din aşa-numitele mâncăruri „spurcate"; când revenea în mediile iudaice la Iacov, se separa de păgâni şi cerea acestora „să se taie împrejur", să se ferească de cele „spurcate", etc.. Atunci Pavel a luat atitudine: „Când am văzut că ei nu calcă drept, după adevărul evangheliei, am zis lui Chifa (Petru) înaintea tuturor: dacă tu, care eşti iudeu, trăieşti ca păgânii şi nu ca iudeii (când eşti numai cu aceştia, n.n.), de ce sileşti pe păgâni să trăiască ca iudeii ?"(Galateni II,14).

Rădăcinile conflictului sunt descrise de însuşi Pavel în epistola pe care el o trimite efesenilor. „Prin descoperire mi s-a dat în cunoştinţă această taină, spune el, …anume că neamurile sunt împreună moştenitoare (cu iudeii) şi mădulare ale aceluiaşi trup şi împreună părtaşi ai făgăduinţei, în Hristos, prin evanghelie."(Efeseni III, 3,6). Cu alte cuvinte, neamurile sunt împreună moştenitoare ale făgăduinţei aşa cum sunt ele, *ca neamuri*, tot astfel cu iudeii sunt moştenitori ai aceleiaşi făgăduinţe *ca iudei*. A fi iudeu nu este o condiţie necesară a venirii cuiva la credinţă. Din acest motiv nu era nevoie ca neamurile să intre mai întâi *în condiţia de iudeu* ca să poată veni apoi la Hristos. Pavel ţinea la descoperirea sa. Dar – şi acum se întâmplă unul din cele mai mari momente care au marcat istoria primei comunităţi creştine de după Cincizecime – Pavel este cuprins de îndoială: nu cumva este prada unei revelaţii false ? Nu cumva este înşelat de diavolul ? Dacă Pavel sau oricare dintre apostoliar fi crezut că posedă infailibilitate persoanal, tânăra comunitate creştină ar fi alunecat de la început pe panta fragmentăriii doctrinare şi unitatea Bisericii, poate Biserica însăşi, ar fi pierit demult.

În această situaţie Pavel, cel care avea să scrie lui Timotei că „Biserica lui Dumnezeu este stâlpul şi temelia adevărului" (I Timotei III, 15), iar nu individul, fie el şi apostol, ia singura decizie care se putea lua: „M-am suit iarăşi la Ierusalim cu Barnaba, spune el, luând cu mine şi pe Tit. M-am suit potrivit unei descoperiri, şi am arătat îndeosebi celor mai de seamă (dintre apostoli, n.n.) evanghelia pe care o propovăduiesc la neamuri, *ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar!*"(Galateni II, 2). Textul este formidabil: apostolul neamurilor nu exclude posibilitatea de a fi înşelat, ca persoană individuală, de către diavolul ! Apostolul neamurilor urcă, deci, la Ierusalim pentru a se consulta cu ceilalţi apostoli.

Urmează celebrul sinod apostolic de la Ierusalim, din anul 50, descris în capitolul al XV-lea al cărţii Faptelor. Motivaţia sinodului este expusă chiar din primul verset. Important este însă că Pavel şi Barnaba au urcat la „apostolii şi preoţii din Ierusalim"(v. 2); ajunşi aici, au fost primiţi de aceştia (v. 4). Discuţiile fiind aprinse, „apostolii şi preoţii *s-au adunat* să cerceteze despre acest cuvânt"(v. 6). În finalul acestor discuţii „apostolii şi preoţii, *cu toată Biserica,* au hotărât…"(v. 22), după care au redactat hotărârea, semnând-o cu formula: „apostolii şi preoţii *şi fraţii…*)(v. 23). Cel mai important aspect este că această hotărâre a fost luată sub asistenţa Sfântului Duh consemnată în textul deciziei sub formula rămasă celebră pentru toate sinoadele ulterioare: „Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă…."(v. 28). Este ceea ce am numit *epicleza cuvântului*: Duhul lui Dumnezeu odihneşte, la invocarea ierarhiei, peste întreaga Biserică şi aceasta dogmatizează infailibil.

Definirea credinţei este, aşadar, un act pe care ierarhia îl consumă numai în interiorul Bisericii, iar nu în afara ei şi cu atât mai puţin în locul ei. Activitatea învăţătorească a ierarhiei face prezent adevărul în Biserică, iar adevărul este însuşi Hristos (Ioan XIV, 6). Dar „arătarea" adevărului în Biserică nu este posibilă decât a urmare a venirii peste ea a Duhului, invocat de ierarhie. Poziţia proeminentă a ierarhiei în raport cu poporul lui Dumnezeu, cu „fraţii", adică cu laicii, se bazează pe faptul că ea aduce de dincolo de istorie, din eshaton, un adevăr care nu aparţine lumii acesteia: el este sub aspectul conţinutului un adevăr ce vine din Împărăţia lui Hristos. Esenţa acestui adevăr se referă la dumnezeirea lui Hristos şi numai adunarea unei comunităţi pe baza acestui adevăr o face să devină o adevărată comunitate eclezială. O comunitate devine Biserica – trup al lui Hristos în momentul în care ea „întrupează" în conştiinţa şi limbajul ei acest adevăr care nu poate fi rostit, conceput şi mai ales admis decât sub puterea Sfântului Duh.

Acest adevăr vine deci de dincolo de fruntariile lumii acestei şi de aceea el nu poate fi adus în pustiul istoriei şi-n mijlocul poporului lui Dumnezeu care rătăceşte în drum spre Noul Canaan decât

de cei trimişi să facă acest lucru, adică de apostoli şi de urmaşii lor. Acesta este temeiul pentru care dogmatizarea este „privilegiul” ierarhiei, iar nu al poporului, al laicilor. Laicii oferă însă limbajul, haina conceptuală în care acest adevăr adus lor de ierarhie devine inteligibil şi acceptabil pentru ei. De aceea sinoade cu adevărat ecumenice care au definit adevărul la acelaşi nivel de acurateţe şi cu aceeaşi autoritate ca sinodul apostolic de la Ierusalim au căpătat girul ecumenicităţii abia în urma „receptării” lor ca atare de către întreaga Biserică. Definirea adevărului de către ierarhie se referă a conţinutul acestuia, receptarea lui de către adunarea celor chemaţi să creadă în el se referă la haina conceptuală în care acesta este turnat. Definirea adevărului în aceste condiţii este posibilă numai sub puterea Sfântului Duh ca un fel de epicleză a cuvântului şi reprezintă actualizarea maximă a calităţii ecleziale a unei adunări, a unei comunităţi reunite în acest scop. Din acest punct de vedere *Biserica se poate defini ca adunare a celor chemaţi să creadă în dumnezeirea lui Iisus Hristos pentru a fi mântuiţi.*

4. *<u>Ierarhia şi epicleza canonică</u>*. Activitatea canonică sau disciplinară este, ca şi celelalte, condiţionată de odihna Sfântului Duh asupra ierarhiei şi practicarea ei nu poate avea loc decât în Biserică. Este binecunoscut textul de la Matei XVIII,15-18: „De-ţi va greşi fratele tău, mergi, mustră-l pe el între tine şi el singur. Şi de te va asculta ai câştigat pe fratele tău. Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot cuvântul. Şi de nu-i va asculta pe ei, spune-l *Bisericii*; iar de nu va asculta nici de Biserică, să-ţi fie ca un păgân şi vameş. Adevărat grăiesc vouă: oricâte *veţi lega* pe pământ, vor fi legate şi în cer, şi oricâte *veţi dezlega* pe pământ, vor fi dezlegate şi în cer”. Textul afirmă în mod clar Biserica drept autoritate supremă în „legarea” şi „dezlegarea” păcatelor. Dar puterea efectivă de a „lega” şi „dezlega” este atribuită apostolilor. Această atribuire precisă este întărită în la fel de binecunoscutul text de la Ioan XX, 22-23: „Precum m-a trimis pe mine Tatăl, vă trimit şi eu pe voi. Şi zicând acestea, a suflat asupra lor şi le-a zis: luaţi Duh Sfânt: cărora veţi ierta păcatele, vor fi iertate, şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi”. În Matei XVI, 19 puterea „legării” şi „dezlegării” este atribuită distinct lui Petru, ca urmare a mărturisirii pe care el o face.

Trebuie observat că puterea ierarhiei de „a lega” şi „a dezlega” nu se bazează doar pe simplul fapt că textele invocate mai sus par a privi numai pe apostoli, cum afirmă unii teologi, sau numai lui Petru, cum afirmă cu obstinaţie teologia romano-catolică. Elementul care face din această putere un apanaj exclusiv al ierarhiei este asigurarea că tot ce va face ea pe această linie va fi validat şi-n ceruri. Aceasta înseamnă că activitatea canonic-disciplinară este o altă formă a *trimiterii* lor în lume, alături de aceea de a aduce poporului din darurile Împărăţiei şi a binevesti bogăţiile acesteia. Misiunea canonică înseamnă obligaţia ierarhiei de a răspândi asupra lumii, asupra istoriei, adierea dreptăţii care domneşte în Împărăţia Cerurilor. Ierarhia, asemenea celor ce s-au întors din Canaan cândva, revarsă asupra poporului, care mărşăluieşte prin pustia istoriei, ceva din ordinea, din disciplina şi dreptatea care, prin contrast cu lumea aceasta, domneşte în lumea spirituală din care s-a întors pentru a aduce veşti. Ierarhia este tot timpul în poziţia celor ce tocmai se întorseseră din Canaan cu veşti pentru popor. Ea aduce în Biserică dreptatea lui Dumnezeu pe care o împarte poporului ca o arvună a dreptăţii viitoare, eshatologice, depline. De aceea, dreptatea aceasta şi puterea de a o exercita nu poate aparţine decât celor *trimişi* în acest scop în lume pentru a o răspândi. Ierarhia este *agentul* care aduce în lume această dreptate, a cărei *sursă* este Hristos şi Împărăţia sa. Poporul lui Dumnezeu nu poate fi, deci, *sursa* acestei dreptăţi care coboară din Împărăţia Cerurilor, ci *ţinta, obiectul* ei.

Dar Biserica în calitatea ei de adunare a celor chemaţi nu este doar obiectul asupra căruia se exercită această dreptate ce vine de dincolo de lumea noastră, din eshaton; ea este, totodată, şi forma maximă de exercitare a activităţii canonice, aşa cum sinodul ecumenic, de fapt Biserica întreagă, este forma maximă ca deplinătate în exercitarea activităţii învăţătoreşti. De aceea canoanele cu cea mai mare autoritate sunt cele ecumenice, decretate ca şi dogmele de sinoade ecumenice. Activitatea canonică de stabilire a normelor de comportament în Biserică, ca şi cea de dogmatizare, de stabilire a expresiei conceptuale cea mai potrivită pentru adevăr, se exercită în mod infailibil numai la nivelul Bisericii întregi (I Timotei III, 15; Matei XVIII, 17). Motivul acestei precizări este acela că numai Biserica, în calitatea ei de trup al lui Hristos, poate exercita în istorie deplin dreptatea de dincolo de istorie, adică aceea care domneşte în Împărăţia lui Hristos.

Dreptatea pe care o exercită ierarhia nu este dreptatea ei, ci dreptatea lui Dumnezeu , dreptatea Împărăţiei Cerurilor; ea este o altă formă a prezenţei lui Dumnezeu în Biserică, a „arătării" sale printre oameni. Or, această „arătare" nu poate avea loc decât „în Duhul Sfânt", ca urmare a odihnei Duhului asupra ierarhiei şi în cel mai înalt grad asupra întregii Biserici ca trup al lui Hristos. Iată de ce exercitarea acestei dreptăţi la modul infailibil nu poate fi făcută, chiar de ierarhie, în afara Bisericii şi cu atât mai puţin în locul Bisericii. Normele canonice, ca şi deciziile disciplinare, trebuie „receptate" favorabil de corpul Bisericii şi abia atunci devin ele valide. Ca şi în cazul dogmelor, ierarhia aduce în Biserică conţinutul dreptăţii lui Dumnezeu, dar cel ce oferă forma în care această dreptate va trebui înveşmântată, codificată, este poporul lui Dumnezeu. de aceea, şi normele canonice au nevoie de o „receptare" a lor eclezială. Pe acest fond suntem în măsură să sporim în precizie definiţia Bisericii spunând: *Biserica este adunarea celor chemaţi să se împărtăşească de dreptatea Împărăţiei lui Dumnezeu pe care ierarhia o coboară în istorie trimisă în acest scop de Hristos*

.

## Preoţia generală. Rolul laicilor în Biserică

1. *Consideraţii Introductive despre laici*. În afara ierarhiei Biserica se mai compune şi din laici. Termenul derivă din cel grecesc prin care este desemnat poporul; deci cuvântul *laic* desemnează pe orice membru al poporului lui Dumnezeu. Se mai obişnuieşte ca membrii Bisericii să fie numiţi şi *mireni*. Acest al doilea termen sugerează că membrii Bisericii sunt deja purtători de mir, adică unşi în puterea Duhului Sfânt prin Taina Mirungerii. Totuşi, când vorbim despre Biserică şi mai ales de membrii ei, trebuie să începem prin a considera situaţia acestora încă dinainte de Botez, pentru a înţelege *cine sunt moştenitorii de drept ai Împărăţiei Cerurilor, deci cine sunt cei cărora li s-a făgăduit intrarea în ea „pentru că au crezut".* Din acest motiv voi prefera termenul de laic, termen ce sugerează că Biserica este în primul rând *poporul lui Dumnezeu*. prin Taina Botezului şi apoi prin aceea a Mirungerii fiecare membru al acestui popor devine, într-adevăr, un *templu al Duhului Sfânt*, adică un purtător de Duh, un mirean, pentru ac în final toţi membrii Bisericii să devină mădulare *trupului lui Hristos*, adică nişte adevăraţi hristofori. Toate aceste calificări succesive ale oricărui membru al Bisericii, adică acelea de laic, mirean şi hristofor, indică trepte de desăvârşire pe are se situează fiecare în decursul vieţii după a sa vrednicie. Desigur, orice laic devine deja prin Botez, dar mai ales un mirean, dar numai în stare potenţială, urmând ca el să activeze prin faptele sale puterea cea mare care sălăşluieşte asupra sa. De asemenea, orice mirean este deja potenţial membru al trupului lui Hristos prin cele două Taine sus-menţionate, dar mai ales prin împărtăşirea sa cu trupul şi sângele euharistic al lui Hristos; dar el nu va simţi cu adevărat participarea sa la trupul euharistic şi în acelaşi timp eclezial al lui Iisus Hristos, dacă nu va începe efortul spre desăvârşire.

Acest efort de apropiere, de împărtăşire de adevărul, de dreptatea şi în final de darurile euharistice pe care ierarhia le aduce din Noul Canaan al Împărăţiei lui Hristos, efort pe care-l desfăşoară fiecare membru al Bisericii este principiu situării fiecăruia pe trepte de desăvârşire diferite. Această ierarhizare a fiecăruia după vrednicie, este sugerată de însuşi Mântuitorul care declară că „în casa Tatălui meu sunt multe locaşuri"(Ioan XIV,2). Trebuie precizat aici că din punctul de vedere al acestei desăvârşiri progresive membrii ierarhiei nu se deosebesc de laici, adică de membrii obişnuiţi ai Bisericii. Ca *persoane particulare*, membrii ierarhiei sunt datori să se desăvârşească fiecare, asemenea oricărui laic, având nevoie să se spovedească şi să primească iertarea şi canonul fără nici o deosebirea de aceştia; ca *funcţie eclezială* însă, ei sunt total distincţi de laici, puterea lor de a o exercita venindu-le direct de la Hristos, iar nu de la popor. Tot astfel, şi laicul care primeşte o misiune specială din partea ierarhiei: el nu se mântuieşte doar prin simplul fapt că i s-a încredinţat această funcţie eclezială (citeţ, ipodiacon, etc.).

Totuşi, Sf. Petru numeşte pe toţi „cei ce cred" în dumnezeirea lui Hristos, desigur, „seminţie aleasă, *preoţie împărătească*, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestească în lume bunătăţile celui ce ne-a chemat din întuneric la lumina sa cea minunată"(I Petru II, 9). Iată de ce abordarea statutului laicilor în Biserică ridică, inevitabil, problema *preoţiei generale* a membrilor Bisericii. Problema nu este acută doar în relaţiile cu protestanţii, cum ar putea părea la prima

vedere. Există chiar în limitele spaţiului ortodox un anumit mod greşit al înţelegerii acestei preoţii a laicilor: este vorba despre aşa-numiţii „stareţi", adică conducători duhovniceşti care, deşi laici, cred că au dreptul şi puterea iertării păcatelor, asemenea ierarhiei oficiale. Este un fenomen pe care l-a cunoscut şi istoria Bizanţului, în vremea Sf. Simeon Noul Teolog, dar el s-a manifestat mai ales în spaţiul rusesc. De asemenea, sub influenţa anumitor scrieri ascetice, mulţi intelectuali credincioşi tind să pună în opoziţie pe aceşti „stareţi" neoficiali în raport cu ierarhia oficială, considerându-i mult mai îndreptăţiţi să exercite oficiul „legării şi dezlegării" păcatelor.

2. *Moştenitorii Împărăţiei Cerurilor*. În câteva rânduri Mântuitorul se referă la copii ca la moştenitorii de drept ai Împărăţiei lui Dumnezeu. „Atunci i-au adus copii, ca să-şi pună mâinile peste ei şi să se roage; dar ucenicii îi certau. Iisus însă le-a zis: lăsaţi copii şi nu-i opriţi să vină la mine, *căci a unora ca aceştia este Împărăţia Cerurilor.* Şi punându-şi mâinile peste ei, s-a dus de acolo."(Matei XIX, 13-15). „În ceasul acela s-au apropiat ucenicii de Iisus şi i-au zis: cine, oare, este mai mare în Împărăţia Cerurilor ? Chemând la sine un prunc (Iisus) l-a pus în mijlocul lor şi a zis: adevărat zic vouă: de nu vă veţi întoarce şi nu veţi fi precum pruncii, nu veţi intra în Împărăţia Cerurilor. Deci, cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în Împărăţia Cerurilor. Şi cine va primi un prunc ca acesta în numele meu, pe mine mă primeşte. Iar cine v sminti pe unul singur dintre aceştia mici, *care cred în mine*, mai bine i-ar fi lui să-şi atârne de gât o piatră de moară şi să fie afundat în adâncul mării. (…)Astfel, nu este vrere înaintea Tatălui vostru, cel din ceruri, ca să piară vreunul din aceştia mici."(Matei XVIII, 1-6, 14). În aceste două texte în care Iisus se referă la copii fraza esenţială este aceea care avertizează pe orice adult ca să nu încerce *să smintească vreunul din aceştia mici, care cred în mine,* spune Mântuitorul.

Sublinierea de către însuşi Mântuitorul că cei mici, copii, sunt cei *ce cred în el* este esenţială; este exact ceea ce ignoră cu bunăştiinţă protestanţii care refuză botezul copiilor pe motiv că aceştia nu sunt capabili să creadă şi să-şi mărturisească la botez credinţa. Într-adevăr, sunt capabili copii să aibă credinţă în dumnezeirea lui Iisus Hristos şi s-o mărturisească, aşa cum se cere celor ce vor să intre în Împărăţia Cerurilor ? Mântuitorul, în ciuda tuturor aparenţelor, afirmă acest lucru fără echivoc. Mai mult, sensul în care el afirmă acest lucru este acela că cei mici tocmai prin aceasta se disting de cei adulţi: adică prin faptul că ei cred ! Pentru a înţelege sensul acestei afirmaţii a credinţei ca apanaj prin excelenţă al copiilor, spre deosebire de adulţi, va trebui să ne întoarcem din nou în Vechiul Testament, în vremea lui Moise, mai exact în vremea când cei trimişi de el în Canaan s-au întors aducând poporului veşti extraordinare despre bogăţiile acestei ţări, dar veşti foarte rele despre puterea militară a locuitorilor ei. Aceste veşti din urmă au demobilizat poporul zdruncinându-i *credinţa* în făgăduinţele lui Dumnezeu.

Evenimentele sunt descrise în capitolul al XIV-lea din cartea Numeriilor: „Atunci toată obştea a ridicat strigăt şi a plâns poporul toată noaptea aceea. Cârtind împotriva lui Moise şi a lui Aaron, toţi fiii lui Israel şi toată obştea auzis către ei: mai bine era să fi murit în pământul Egiptului sau să murim în pustiul acesta ! La ce ne duce Domnul în pământul acela: ca să cădem în război ? Femeile noastre şi copii noştri vor fi pradă. N-ar fi oare mai bine să ne întoarcem în Egipt ? (…)Iosua, fiul lui Navi şi Caleb al lui Iefone, care erau din cei ce cercetaseră ţara, şi-au rupt hainele lor şi au zis către obştea fiilor lui Israel: pământul, pe care l-am străbătut noi, este foarte, foarte bun; de va fim Domnul bun cu noi, ne va duce în pământul acela şi ni-l va da nouă; în pământul acela izvorăşte lapte şi miere. (…)Zis-a Domnul către Moise: până când mă va supăra poporul acesta şi *până când nu va crede el în mine* cu toate minunile pe care le-am făcut în mijlocul lui ? Îl voi lovi cu ciumă şi-l voi pierde. (…)Moise a zis însă către Domnul: …iartă păcatul poporului acestuia, după mare mila ta, după cum ai iertat tu poporul acesta din Egipt şi până acum. Zis-a Domnul către Moise: voi ierta după cuvântul tău. Dar viu sunt eu şi viu este numele meu şi de slava Domnului e plin tot pământul: *toţi bărbaţii câţi au văzut slava mea şi minunile pe care le-am făcut în pământul Egiptului şi în pustie şi m-au ispitit până acum de zeci de ori şi n-au ascultat glasul meu, nu vor vedea pământul pe care eu cu jurământ l-am făgăduit părinţilor lor; ci numai copiilor lor, care sunt aici cu mine, care nu ştiu ce este binele şi ce este răul, şi tuturor nevârstnicilor, care nu judecă, acelora le voi da pământul*; iar toţi cei ce m-au amărât nu-l vor vedea. (…)Deci spune-le: viu sunt eu, zice Domnul ! După cum aţi zis în auzul meu, aşa voi face cu voi: în pustia aceasta vor cădea oasele voastre şi voi, toţi cei număraţi, de la douăzeci de ani în sus, care aţi cârtit împotriva mea, oricâţi aţi fi la număr. Nu veţi intra în pământul pentru care, ridicându-mi mâna, m-am jurat să vă aşez aici. (…)Ci

*(numai) pe copii voştri, despre care voi ziceaţi că vor ajunge pradă vrăjmaşilor, îi voi duce acolo şi (numai) ei vor cunoaşte pământul pe care voi l-aţi nesocotit.*"(Numerii XIV, 1-3, 6-8, 11-12; 13, 19-23, 28-29, 31).

Să revenim acum la copiii din vremea Mântuitorului şi din orice vreme până la sfârşitul timpurilor. Asemenea aducătorilor de veşti despre Canaan din vremea lui Moise, ierarhia aduce şi ea poporului lui Dumnezeu vestea cea bună despre bogăţiile infinite ale Noului Canaan care este Împărăţia lui Hristos. Vestea aceasta este atât de paradoxală, încât orice om matur, raţional, nu o poate crede, aşa cum n-au crezut-o nici filozofii stoici şi epicurei din vremea Sf. Pavel (Faptele Apostolilor XVII, 18, 32). Într-adevăr, într-o lume în care orice speranţă de înviere este risipită de experienţa cotidiană a morţii, vestea pe care o aducea marele apostol părea o utopie. În limitele unei istorii pustiită de moarte vestea că umanitatea s-a apropiat de hotarele Împărăţiei Vieţii, că prin moartea şi învierea lui Iisus Hristos speranţa noastră în înviere a devenit, în sfârşit, reală nu poate fi crezută de „realismul" oricărui om cu experienţă, de minţile „raţionale" care nu pot gândi în afara filozofiei, adică a înţelepciunii acestei lumi (Coloseni II, 8-9). Aşa stau lucrurile în ordinea firească a lucrurilor. Noi ştim însă că ordinea aceasta este afectată puternic de păcat, coruptă de consecinţele acestuia dintre care cea mai mare este moartea.

Vestea învierii pe care o aduce, deci, ierarhia în sânul poporului lui Dumnezeu provoacă scindarea acestuia, asemenea scindării pe care au provocat-o aducătorii de veşti din vremea lui Moise. Adulţii cei viciaţi de experienţa cotidiană a morţii, care i-a făcut să creadă că aceasta este destinul firesc şi final al oricărui om, „realiştii", „raţionalii" nu o pot crede şi o refuză. Copiii însă, micuţii sau nevârstnicii, cei asemenea celor din vremea Mântuitorului şi mai ales din vremea revoltei evreilor împotriva Domnului şi a lui Moise, care, tocmai datorită prospeţimii lor, a purităţii lor nevinovate, cred cu toată tăria, aşa cum crede copilul în lumea mirifică a basmului ! Calitatea copiilor din vremea lui Moise a fost aceea că, nevârstnici fiind, nu puteau deosebi binele de rău şi pentru aceasta nu aveau vreo vină, deşi, poate, unii dintre ei, sub influenţa părinţilor sau a altor maturi, se vor fi împotrivit şi ei Domnului. Pentru acest motiv al „nevârstniciei", ba chiar tocmai în ciuda disproporţiei mai mult decât evidente dintre fragilitatea lor, pe de o parte, şi copleşitoarea superioritate militară a „uriaşilor fii ai lui Anac", pe de alta, aşa cum au descris-o iscoadele cele rele (Numerii XIII, 28-29, 32-34), Domnul a hotărât să-i facă moştenitori siguri ai Pământului Făgăduinţei. Mântuitorul, însă, merge chiar mai departe cu motivarea acestei decizii: el nu spune că acest drept de a moşteni Împărăţia revine copiilor doar pentru că sunt „nevârstnici", necunoscând încă binele şi răul, ci *pentru că ei cred* ! Cred în bogăţiile mirifice ale Împărăţiei lui Hristos, bogăţii mai presus de orice a putut să vadă vreodată ochiul sau să audă urechea omului, ba chiar mai presus de orice imaginaţie (I Corinteni II, 9).

Copiii sunt, aşadar, moştenitorii Împărăţiei Cerurilor şi accesul lor la Botez nu poate fi oprit, cum fac protestanţii, căci însuşi Mântuitorul a spus *că ei cred* ! Adulţii, însă, trebuie să se pocăiască pentru necredinţa lor. Iată de ce, în pustia Iordanului, Sf. Ioan Botezătorul, asemenea lui Moise în pustiul Cadeş, striga tuturor: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia Cerurilor."(Matei III, 2). Pocăinţa aceasta este menită să readucă pe cel adult, pe cel „realist" sau „raţional", pe cel care nu mai crede în „basme", la nivelul *credinţei* copilului. Această pocăinţă este, de fapt, o renaştere a celui adult, a celui matur, o reluare a copilăriei pentru a deveni apt pentru Împărăţia Cerurilor. De aceea spune Mântuitorul lui Natanael: „Adevărat, adevărat zic ţie: de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu". Nedumerit, Nicodim îl întreabă: „cum poate omul să se nască, bătrân fiind ? Oare poate el să intre a doua oară în pântecele maicii sale şi să se nască (din nou) ? (…)Iisus i-a răspuns: tu eşti învăţătorul lui Israel şi nu cunoşti aceasta ?"(Ioan III, 5, 4, 10). Într-adevăr, credinţa nu poate fi dobândită decât în puterea Duhului Sfânt, căci nimeni nu poate crede cu adevărat în dumnezeirea lui Iisus şi-n învierea sa dacă nu are puterea Duhului asupra sa (I Corinteni XII, 3). Renaşterea di duh şi din apă este renaşterea credinţei sub puterea Duhului urmată apoi de Botez. De aceea spune Mântuitorul: „Cel ce va crede şi se va boteza, se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi".(Marcu XVI, 16).

Cel adult are, aşadar, obligaţia ca înintea botezului să dovedească renaşterea sa „în Duh" prin credinţa pe care o mărturiseşte, în ciuda „realismului" filozofiei şi al oricărei înţelepciuni omeneşti pe care el a împărtăşit-o până atunci în baza maturităţii sale. Este motivul rostirii obligatorii la Botez de către catehumen personal a *Crezului niiceo-constantinopolitan.* La Botez poate veni şi

orice copil în baza motivelor expuse mai sus. Rostirea cu această ocazie a *Crezului* de către naş nu se face în locul copilului, deoarece copilul n-ar poseda această credinţă; ea se face doar pentru că el nu poate s-o exprime în limbaj distinct, inteligibil pentru cei de faţă. În plus, naşul dă mărturie că cel pe care el îl însoţeşte la Botez, are *aceeaşi credinţă* cu Biserica universală. Pe scurt, în timp ce copilul este adus direct la Botez îndată ce starea lui fizică i-o permite, adultului îi trebuie o lungă perioadă de pocăinţă, de pregătire a renaşterii sale la credinţă, înainte de a fi renăscut din apa cea sfântă. El trebuie să renască mai întâi în Duh, pentru a renaşte mai apoi prin Botez. Este şi motivul pentru care în vremea apostolilor s-au înregistrat cazuri când, înainte de a fi botezaţi, unii deja au început să vorbească „în limbi", mărturisind asfel pogorârea Duhului Sfânt asupra lor (Faptele Apostolilor X, 44-48).

3. <u>*Beneficiarii Tainelor.*</u> *Botezul şi Euharistia.* Orice om care mărturiseşte credinţa sa în dumnezeirea lui Iisus Hristos are dreptul să se boteze, pentru ca apoi să devină părtaş la trupul şi sângele euharistic al Mântuitorului. Botezul este un act care reinstalează pe credincios în atmosfera din vremurile lui Iosua Navi sub conducerea căruia poporul ales, format de-acum numai din copiii de odinioară cărora Domnul le îngăduise să intre în Canaan, au traversat Iordanul intrând astfel, în sfârşit în pământul făgăduit părinţilor lor. Iată motivul pentru care Sf. Ioan Botezătorul boteza în apele Iordanului într-un loc pustiu. Botezul este şi el o traversare a Iordanului spre Noul Canaan; el este însă o traversare a unui Iordan spiritual, pentru că spirituală este şi ţara de dincolo de el. cei ce cred în dumnezeirea lui Iisus Hristos intră prin Botez în Împărăţia spirituală a lui Hristos, care este Împărăţia Cerurilor. Această paralelă este justificată de expresia pe care însuşi Mântuitorul o foloseşte când spune: „Din zilele lui Ioan Botezătorul şi până acum Împărăţia Cerurilor *se ia cu năvală* şi numai *cei ce năvălesc* pun mâna pe ea."(Matei XI, 12; Luca XVI, 16).

Termenul *a lua cu năvală, cu asalt* este un termen militar şi desemnează modul în care au luat evreii cu asalt Canaanul după trecerea Iordanului. Împărăţia Cerurilor este, într-adevăr, Noul Canaan şi modul în care ea este cucerită trebuie să reamintească de paradigma vremurilor cuceririi ţărăă sfinte. Dacă odinioară evreii au luat cu asalt o ţară concretă, situată precis din punct de vedere geografic, acum cei ce cred, cei ce formează *noul popor ales, chemat să moştenească Împărăţia lui Hristos*, iau cu asalt o ţară spirituală, ale cărei coordonate geografice sunt de natură pur duhovnicească. Aceasta este Ţara Învierii, Ţara Duhului Sfânt, Împărăţia lui Dumnezeu. mergând pe firul acestei paralele, s-ar putea face o apropiere între Ioan Botezătorul şi Moise, pe de o parte, şi Petru şi Iosua Navi, pe de alta. Ioan Btezătorul a condus poporul ales, asemenea lui Moise, până în pragul Împărăţiei Cerurilor, pregătindu-l pentru marea trecere spirituală spre Împărăţia Cerurilor. De aceea striga el în pustie neobosit: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia Cerurilor. (Eu sunt): glasul celui ce strigă în pustie: ‚pregătiţi calea Domnului, drepte faceţi cărările lui'".(Matei III, 2-3). Este adevărat că Ioan a botezat în Iordan, în timp ce Moise a murit înainte de a avea ocazia trecerii râului sfânt împreună cu poporul. Botezul lui Ioan era însă doar un simbol; el boteza numai simbolic, pentru a recrea atmosfera necesară trecerii reale a Iordanului spiritual, spre a trezi conştiinţele şi a le pregăti, şi atrăgea deschis atenţia asupra acestei diferenţe, spunând: „Eu unul vă botez numai cu apă, spre pocăinţă, dar cel ce vine după mine, …vă va boteza cu Duh Sfânt şi cu foc."(Matei III, 11).

Apostolii, avându-l în fruntea lor pe Petru, încep să boteze imediat după Cimcizecime, spunându-le celor cuceriţi de predica sa: „Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi Duhul Sfânt, căci vouă vă este dată făgăduinţa şi *copiilor voştri* şi tuturor celor de departe, pe oricâţi îi va chema Domnul Dumnezeul nostru."(Fapte II, 38). Atmosfera iniţială în urma acestei treceri a Iordanului spiritual era asemenea celei din vremea lui Iosua Navi, când toate bogăţiile cucerite din cetăţile luate de evrei cu asalt erau aduse înaintea lui Iosua: „Toţi cei ce credeau erau laolaltă şi aveau toate de obşte. Şi îşi vindeau bunurile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare."(Fapte II,44-45). Toate acestea până în ziua în are, asemenea lui Akan din vremea lui Iosua(Iosua VII, 1-26), Anania şi soţia sa Safira „au dosit" o parte din averea lor pe care o aduseseră înaintea lui Petru şi a celorlalţi apostoli. Aceste averi simbolizau bogăţiile smulse nu vechilor cetăţi canaanite cucerite, ci diavolului şi lăcomiei induse în suflete de el. or, Petru se comportă în acest caz asemenea lui Iosua: hotărăşte moartea celor doi soţi, aşa cum Iosua a hotărât moartea lui Akan(Fapte V, 1-11).

După trecerea Iordanului, evreii din vremea lui Iosua au serbat primul lor Paşti în Canaan(Iosua V, 10), apoi au mâncat din roadele pământului acelei ţări. În ziua aceea a încetat să mai cadă din cer mana care-i hrănise în pustie în toţi anii rătăcirii lor prin ea (v. 11-12). La fel au făcut şi primii creştini de după Cincizecime: după botez, adică după trecerea Iordanului spiritual şi intrarea lor spirituală în Noul Canaan, în Împărăţia lui Hristos, „în fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu şi, *frângând pâinea în casă*, luau împreună hrana întru bucurie şi întru curăţia inimii."(Fapte II, 46). Patru versete mai sus ni se spune acelaşi lucru, dar mai precis: „Deci cei ce au primit cuvântul s-au botezat şi în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, *în frângerea pâinii* şi în rugăciuni."(v. 42). „Frângerea pâinii este astfel Noul Paşti de care se împărtăşeşte poporul lui Dumnezeu după „trecerea" Iordanului prin botez, ca semn al intrării sale în Noul Canaan. Comuniunea euharistică urmează imediat Tainei Botezului de atunci şi până astăzi pentru orice om care se botează, cu aceeaşi semnificaţie ca în vremurile apostolilor. Mielului pascal cel mâncat cu ierburi amare în amintirea ieşirii evreilor din Egiptul robiei îi ia locul Mielul euharistic „jertfit" de fiecare dată pe altar prin „frângerea" lui în amintirea ieşirii noastre prin Iisus Hristos din ţara morţii spre Împărăţia Vieţii.

*Mirungerea şi Maslul.* Botezului din vremea apostolilor i-au urmat adesea „semnele Duhului", semnele Împărăţiei lui Dumnezeu, împlinindu-se cuvintele Mântuitorului: „Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele meu demoni vor izgoni, *în limbi noi vor grăi*, şerpi vor lua în mână şi chiar ceva dătător de moarte de vor bea, nu-i va vătăma; *peste cei bolnavi îşi vor pune mâinile şi se vor face sănătoşi*."(Marcu XVI, 17-18). Precizarea cu privire la posibilitatea de a ţine în mâini fără primejdie şerpi şi de a bea otravă fără a muri este indubitabil o aluzie la vremurile în care poporul, rătăcind în pustie, a fost muşcat de moarte de şerpi „de foc" şi nu adesea a băut din ape otrăvite. Faptul că acum, după ce vor crede şi se vor boteza, vor putea ţine în mâini şerpi sau vor putea bea otravă fără primejdie, este semnul clar al intrării în Împărăţia lui Dumnezeu unde nu mai există boală sau moarte, unde animalele vor fraterniza din nou cu omul, ca odinioară în paradis.

Dar semnele care au însoţit efectiv botezul apostolilor au fost *vorbirea în limbi* şi *vindecările minunate.* Vorbirea în limbi este semnul venirii duhului Sfânt asupra celor botezaţi, semnul intrării lor reale în Împărăţia îngerilor lui Dumnezeu unde răsună glasuri încă neauzite de om. Un exemplu în acest sens îl găsin în cartea Faptelor; „Pe când Apollo era în Corint, Pavel, după ce a străbătut părţile de sus, a venit la Efes. Şi găsind câţiva ucenici, a zis către ei: primit-aţi voi Duhul Sfânt când aţi crezut ? Iar ei au zis către el: dar nici n-am auzit că ar exista Duh Sfânt. Şi el a zis: dar în ce v-aţi botezat ? Ei au zis: în botezul lui Ioan. Iar Pavel a zis: Ioan a botezat cu botezul pocăinţei, spunând poporului să creadă în cel ce avea să vină după el, adică în Iisus Hristos. Şi auzind ei s-au botezat în numele Domnului Iisus. *Şi punându-şi Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor şi vorbeau în limbi şi prooroceau.*"(Fapte XIX, 1-6). Aceasta este ceea ce mai târziu avea să devină Taina Mirungerii. Actul „punerii mâinilor" de către apostoli a fost înlocuit cu acela al ungerii cu Sf. Mir, cel pregătit de urmaşii apostolilor, episcopii.

Al doilea tip de „semne ale Împărăţiei" care au însoţit botezul în vremea apostolilor au fost minunile, mai ales vindecările. După botezul „celor trei mii" imediat după Cincizecime, „tot sufletul era cuprins de teamă, căci multe minuni şi semne se făceau în Ierusalim prin apostoli şi mare frică îi stăpânea pe toţi."(Fapte II, 43). „Prin Mâinile apostolilor se făceau semne şi minuni multe în popor şi erau toţi într-un cuget în pridvorul lui Solomon. (…)Din ce în ce mai mulţi se adăugau cei ce credeau în Domnul, mulţime de bărbaţi şi de femei, încât scoteau pe cei bolnavi în uliţe şi-i puneau pe paturi şi pe tărgi, ca venind Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul dintre ei. Şi se aduna şi mulţimea din cetăţile din jurul Ierusalimului, aducând bolnavi şi bântuiţi de duhuri necurate; şi toţi se vindecau."(Fapte V, 12, 14-16). Apostolii, asemenea lui Iisus însuşi, puneau mâinile peste bolnavi şi aceştia se vindecau, dovedind că vestea apropierii Împărăţiei lui Dumnzeu pe care ei o aduceau acum poporului nu este un cuvânt gol, ci unul cu putere. Gestul „punerii mâinilor" de către apostoli a fost înlocuit ulterior de acela al ungerii cu untdelemn, aşa cum reiese din epistola Sf. Iacov, care scrie adresanţilor săi: „Este cineva bolnav între voi ? Să cheme preoţii Bisericii li (aceştia) să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, iar de va fi făcut păcate, se vor ierta lui."(Iacov V, 14-15).

Aceasta este, indubitabil, temeiul biblic a ceea ce mai târziu a devenit Taina Vindecării sau a Sf. Maslu. Din ea reiese cu claritate că cerinţa fundamentală pentru cel bolnav în vederea vindecării este credinţa în învierea şi dumnezeirea lui Iisus Hristos urmată de „punerea mâinilor" sub forma ungerii cu untdelemn de către „preoţii Bisericii". Ungerea cu untdelemnul vindecării trebuie precedată de o credinţă mai mult decât teoretică pentru a se produce minunea vindecării. Credinţa din acele vremuri nu însemna o simplă rostire a crezului, cum facem noi astăzi, ci o angajare psiho-intelectuală totală care nu rămânea fără urmări pentru cei bolnavi.

*Nunta şi monahismul.* Învăţătura Mântuitorului cu privire la căsătorie este expusă în principal la Matei XIX: „S-au apropiat de el fariseii ispitindu-l şi zicând: se cuvine, oare, omului să-şi lase femeia sa pentru orice pricină? Răspunzând, el a zis: n-aţi citit că cel ce i-a făcut, dintru început i-a făcut bărbat şi femeie ? (…)Pentru învârtoşarea inimii voastre v-a dat voie Moise să vă lăsaţi femeile, dar din început n-a fost aşa. Eu însă vă spun că oricine va lăsa pe femeia sa în afară de pricină de desfrânare şi se va însura cu alta săvârşeşte adulter; şi cine s-a însurat cu cea lăsată săvârşeşte adulter."(Matei XIX, 3-4,8-9). Această învăţătură este preluată de Sf. Pavel care scrie şi el corintenilor: „Din cauza desfrânării fiecare să-şi aibă femeia sa şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său. Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea şi femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia. Să nu vă lipsiţi unul de altul decât cu bună învoială pentru un timp, ca să vă îndeletniciţi cu postul şi cu rugăciunea, şi iarăşi să fiţi împreună, ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrânării voastre. Celor ce sunt necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru ei să rămână ca şi mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă. Iar celor ce sunt căsătoriţi le poruncesc nu eu, ci Domnul: femeia să nu se despartă de bărbat."(I Corinteni VII, 2-5, 8-910).

Mai mult, Sf. Pavel aseamănă unirea bărbatului cu femeia cu unirea dintre Hristos şi Biserica sa, spunând: „Bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre, după cum şi Hristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o cu baia apei prin cuvânt."(Efeseni V, 25-26). Unirea dintre bărbat şi femeie este binecuvântată de Dumnezeu, „cel ce dintru început i-a făcut pe ei bărbat şi femeie". Scopul fundamental al căsătoriei este, cum arată Sf. Pavel, împiedicarea desfrânării; al doilea scop al căsătoriei este procreaţia, după cum tot Sf. Pavel spune: „(Femeia) se va mântui prin naştere de fii…"(I Timotei II, 15). Al treilea scop este sfinţirea lor reciprocă, prin susţinerea în credinţă pe care şi-o oferă unul altuia, în vederea mântuirii (I Corinteni VII, 14-16). Aceste temeiuri stau la baza învăţăturii creştine despre Taina Nunţii. Nunta este mai mult decât un simplu contract între doi oameni de sex diferit: ea este o Taină, adică o formă de convieţuire ale cărei ultime resorturi depăşesc aranjamentele umane înrădăcinându-se în Dumnezeu. Cu alte cuvinte nunta dintre bărbat şi femeie este voită de Dumnezeu, care i-a creat astfel tocmai pentru că a vrut ca cei doi să vieţuiască împreună ajutându-se unul pe altul în vederea mântuirii.

Totuşi, Mântuitorul, când este întrebat de farisei cu privire la învierea morţilor pe fondul aporiei femeii pe care au avut-o de soţie rând pe rând şapte fraţi, urmând ca el să decidă a căruia dintre ei va fi ea la înviere, le răspunde: „Vă rătăciţi neştiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu, căci la înviere (oamenii) nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu din cer."(Matei XXII, 29-30). Evanghelistul Luca redă şi mai clar sensul acestui răspuns: „Le-a zis lor Iisus: fiii veacului acestuia se însoară şi se mărită; cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela (veacul viitor, n.n.) şi învierea cea din morţi, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Căci nici să moară nu mia pot, căci sunt la fel ca îngerii; fiind fii ai învierii, sunt fiii lui Dumnezeu."(Luca XX, 34-36). Pe de altă parte, când ucenicii îşi exprimă nedumerirea cu privire la folosul spiritual al căsătoriei: „Dacă astfel este pricina omului cu femeia, nu-i este de folos să se însoare", Mântuitorul le răspunde: „Nu toţi pricep cuvântul acesta, ci numai aceia cărora le este dat. căci sunt fameni care s-au născut aşa din pântecele maicii lor; sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni şi sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înşişi *pentru Împărăţia Cerurilor.* Cine poate să înţeleagă, să înţeleagă."(Matei XIX, 10-12). La rândul său, Sf. Pavel spune: „Bine este omului să nu se atingă de femeie. (…)Eu voiesc ca toţi oamenii să fie precum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul într-un fel, altul într-altfel. Celor ce sunt necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru eio să rămână ca mine. (…)V-o mai spun, fraţilor, şi pe aceasta: că vremea s-a scurtat de acum, aşa încât şi cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea."(I Corinteni VII, 1, 8-9, 29).

Aceste texte introduc o nouă perspectivă a relaţiilor bărbatului cu femeia: aprecierea lor sub urgenţa venirii Împărăţiei lui Dumnezeu. cum spune Mântuitorul, în Împărăţia Cerurilor oamenii nici nu se vor mai însura şi nici nu se vor mai mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu a căror unică preocupare este slava creatorului lor, bucuria vederii luminii necreate. Fiind „fii ai învierii", oamenii veacului viitor vor fi mai presus de exigenţele cărora li se supun acum ca unii ce trăiesc încă sub povara veacului acestuia, dominaţi de neputinţele trupului şi ale sufletului. Biserica este însă aurora Împărăţiei Cerurilor, începutul instalării acesteia în istorie. De aceea membrii ei, care simt din toată fiinţa lor urgenţa şi copleşitoarea semnificaţie a participării lor încă de aici la Tainele Împărăţiei Cerurilor, vor începe să-şi conformeze comportarea viitorului lor statut de făpturi „asemenea Îngerilor". Un asemenea comportament care vrea să anticipeze condiţia de „fiu al învierii", de făptură „asemenea îngerilor" lui Dumnezeu, care nu se însoară şi nici nu se mărită, va depăşi şi el problema căsătoriei: dacă nu s-a însurat încă, el nu se va mai însura, iar dacă hotărârea aceasta îl va surprinde având femeie, se va comporta ca şi cum nu ar avea-o. Este temeiul pentru marea rânduială a „cinului monahal" sau a călugăriei. Este clar că opţiunea fecioriei sau a trăirii în afara căsătoriei are la bază credinţa celui ce o are că prin această procedură el anticipează în viaţa sa, în comportamentul său, în noua sa condiţie socială starea eshatologică a oamenilor înviaţi, ai celor care, asemenea îngerilor, vor trăi direct experienţa intrării lor în Împărăţiei Cerurilor.

Este o mare discuţie dacă monahismul este sau nu o Taină, asemenea celor şapte cunoscute. Se ştie că numărul de şapte nu este legitimat cu nimic de Sf. Scriptură; el a fost ales în mod tacit pentru caracterul său sacru în sine, fără o legătură directă cu realitatea modalităţilor în care se revarsă asupra Bisericii harul lui Dumnezeu. dacă raţiunea numărului Tainelor ar fi fost numai sfinţenia unui număr anume, s-ar fi putut foarte bine fixa numai trei, după numărul persoanelor treimice. Au fost vremuri când în rândul Tainelor Bisericii era inclusă nu doar călugăria, ci şi înmormântarea. Rămâne, desigur, cercetării teologice ulterioare şui unui viitor sinod panortodox sau chiar ecumenic sarcina fixării definitive a acestui număr. Ceea ce este important în această problemă este judecarea tuturor Tainelor în perspectiva instalării progresive în istorie a Împărăţiei lui Dumnezeu. în afara acestei perspective el nu au sens.

*Spoveania şi ascultarea.* Sf. Teodor Studitul spune următoarele: „Nu se cade a lăuda pe om mai-nainte de moarte, că nun cu lesnire poate săvârşi calea mântuirii, nici scăpa de meşteşugirile diavolului, ca să se îngrijească până la ceasul morţii. Acest lucru ştiindu-l (un) sfânt părinte care ajunsese la ceasul morţii, când îi zicea diavolul: acum ai scăpat de mine, a răspuns: încă nu ştiu bine. Atât era de înfricoşat, încât nici în acel ceas nu se încredinţa că este afară de primejdie, măcar că ajunsese la mari măsuri prin lăudatele lui osteneli şi strădanii. Iar noi, dacă şedem cinci sau zece ani în mănăstire, dacă învăţăm ceva din orânduielile mânăstirii sau deprindem pe de rost puţine cuvinte din Scriptură, dacă facem câteva metanii, dacă postim câtva sau ne rugăm câtva, socotim că pe toate le-am săvârşit, ne trufim şi ne mândrim. Pentru aceea cădem ca nişte frunze şi oasele noastre se sfărâmă în iad, şi nici nu ne-am dezrădăcinat bine, că ne şi uscăm. Suntem înţelepţi în necunoştinţă şi cuvântători în cele ale cuvântului, ne afcem dascăli râvnitori şi cucernici şi gândim că numai noi ştim tot adevărul. Pentru aceasta ni se întâmplă unele ca acestea; pentru aceea primim întunericul în loc de lumină; pentru aceea ca din rai ne izgonim din curtea lui Hristos şi din turma lui." [3]

Deşi Biserica este anticiparea reală a Împărăţiei cerurilor în istorie, în lumea aceasta, membrii ei continuă să trăiască în timp, apăsaţi de povara condiţiei lor de fiinţe supuse greşelilor şi în final morţii. Biserica devine în acest caz spaţiul privilegiat în care harul lui Dumnezeu operează asupra fiinţelor noastre mărginite şi corupte de păcat refacerea naturii noastre avariate, restaurarea ei morală şi ontologică. Aceasta înseamnă că, deşi membru al Bisericii lui Hristos, omul este încă dominat de slăbiciuni, supus feluritelor ispite, dar şi capabil de ameliorare dacă alege calea împlinirii reale a poruncilor lui Dumnezeu. până nu trece frontiera morţii nimeni nu poate fi sigur de mântuirea sa; dar atâta vreme cât mai este în viaţă, păcătosul cel mai mare încă are posibilitatea îndreptării sale. Urcuşul duhovnicesc presupune purificarea fiinţei noastre de toate acele păcate care ne opresc de a intra în Împărăţia Cerurilor pe care n-o vor moşteni „nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici furii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii…".I Corinteni V, 9-10). În scopul purificării oamenilor veacului acestuia de toate aceste păcate pentru a-i face vrednici de Împărăţia veacului viitor, Mântuitorul

Hristos a instituit Taina Spovedaniei sau a „legării şi dezlegării" păcatelor.(Matei XVI, 19; XVIII, 18; Ioan XX, 21-23).

Această putere dată ierarhiei este confundată uneori cu autoritatea părinţilor duhovniceşti asupra ucenicilor lor spirituali. Este cazul mai ales în mânăstiri, dar şi în cazurile când, deşi nu sunt clerici, unii monahi ajung la un nivel înalt al vieţii duhovniceşti, încât autoritatea lor spirituală începe să se întindă, adesea, mult dincolo de zidurile mânăstirii lor de metanie. Pentru a înţelege esenţa acestei confuzii de pe urma căreia unii au ajuns să pună în opoziţie autoritatea duhovnicească a acestora în raport cu aceea a ierarhiei, considerând-o nu rareori superioară, voi reproduce sumar o povestire relatată tot de Sf, Teodor Studitul în *cuvântul 33* al lucrării sus-menţionate. Ucenicul unui mare părinte duhovnicesc dintr-o mănăstire oarecare, păzind el vacile din încredinţarea stareţului său, s-a dovedit neatent; vacile au intrat în ţarinile unor mireni provocând o mare pagubă acelor oameni. Drept pedeapsă, dată desigur pentru îndreptarea lui, bătrânul părinte duhovnicesc al tânărului i-a dat canon să meargă şi să adune vacile cele stricătoare din ţarinele acelor mireni şi să se asigure că pe viitor nu se va mai întâmpla un astfel de lucru. Iar ca o garanţie a aplicării eficiente şi rapide a canonului, bătrânul l-a „canonisit" pe ucenic să nu mai mănânce pâine până nu va îndeplini întocmai porunca !

Canonul nu părea iniţial să ridice vreo dificultate deosebită, căci tânărul a şi plecat să-l împlinească. Problema a început din clipa în care, întors la mănăstire, nefericitul ucenic a aflat că, între timp, preaiubitul său părinte, singurul care putea să-l dezlege de canon, murise în mod subit. „Întorcându-se şi aflându-l mort, s-a întristat foarte (ucenicul) şi se văieta şi mult se chinuia. Mai întâi, pentru că pierduse pe părintele său şi, lipsit de lumina povăţuirii lui, a rămas sărman de mângâiere; apoi se mâhnea el pentru că rămăsese sub canon să nu mănânce pâine. Deci, când l-au îngropat (pe bătrân), (tânărul) a spus pricina la cei vrednici cu iscusirea şi a cerut slobozenie de canon. Dar nici unul nu s-a aflat să-i tămăduiască rana şi să-i dezlege legătura, căci fiecare se apăra şi-l trimitea la cel mai mare. Şi, devreme ce de la cei ce erau acolo nu şi-a putut afla îndreptarea, după sfatul celor mai mulţi, s-a sculat el de acolo şi a venit la constantinopol, unde era atunci patriarh Sfântul Gherman. I-a arătat pricina şi, ca de la un Întâi Stătător al Bisericii, a cerut ajutor. Dar n-a putut afla dezlegare nici acolo. Căci, adunându-se soborul, s-a făcut cercetare cu privire la această pricină şi, punând pe ucenic la mijloc şi făcându-se sfat, o minune mare ! Nici Patriarhul, nici soborul ce s-a adunat, n-au putut să dezlege canonul bătrânului. Şi măcar că această legătură fusese făcută numai pentru puţină vreme, *dar fiindcă (ucenicul) fusese legat de acela pe pământ şi era legat şi în ceruri, n-a putut să-l ajute sau să-l dezlege nici soborul, cu toate că bătrânul nu avusese darul preoţiei, ci era un călugăr simplu; el era însă stareţul ucenicului ! Şi a rămas fratele acela sub canon până la moartea sa, fără să mănânce pâine.*"

Cu aceasta am intrat, în sfârşit, în discutarea aşa-numitei preoţii generale sau a laicilor. Are această preoţie aceleaşi puteri ca şi preoţia specială ? Derivă puterile preoţiei speciale din preoţia generală a membrilor Bisericii ? Care este conţinutul „ascultării" duhovniceşti şi care este acela al „ascultării" de ierarhie ? Are, într-adevăr, un călugăr simplu puterea de a „lega şi dezlega", asemenea apostolilor şi urmaşilor lor, episcopii şi preoţii ? Iată câteva întrebări care pun în discuţie deosebirea dintre cele două preoţii. Problema este acută sub anumite aspecte, deoarece, aşa, cum am spus mai sus, sunt unii care au ajuns la concluzia că statutul cuiva de părinte duhovnicesc îi dă dreptul de a se dispensa de autoritatea ierarhiei şi a exercita pe cont propriu activitatea de îndrumare a altora pe calea mântuirii. Fenomenul s-a făcut simţit mai intens în Rusia unde, printre alte mişcări anti-ierarhice, se menţionează aşa-numita „Frăţie din Radonej", ai cărei membrii se credeau mult superiori duhovniceşte în raport cu ierarhia vremii. Problema a apărut însă cu mult înainte încă din vremea Sf. Simeon Studitul, la Bizanţ, ca o diferenţă aparent radicală a acestuia în atitudinea sa faţă de ierarhie, pe de o parte, şi atitudinea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe de alta.

În *epistola a VIII* a scrierilor sale, Dionisie relatează despre un monah lipsit de rânduială, Demofil, care a pătrus în Sf. Altar ca să-l admonesteze pe preotul care asculta mărturisirea unui penitent. Înfuriat de ceea ce auzise că mărturisea penitentul, Demofil l-a alungat pe preot afară, l-a bătut pe penitent, a înşfăcat Darurile Euharistice de pe Sf, Masă şi stătea ca paznic asupra lor pentru a nu fi profanate de ascultarea unor asemenea păcate. Dionisie comentează acest caz spunând, aproximativ, următoarele: este foarte posibil ca un preot să nu fie luminat; dar aceasta nu-i dă dreptul unui monah cu aere de şef să-l mustre şi să-l îndrepte. Invocarea proorocului Ilie nu este

valabilă în acest caz, căci preotul în cauză nu este un preot păgân, ci preotul lui Hristos. Demofil trebuie să-şi facă mia întâi ordine în propria casă, adică în suflet, de unde trebuie să alunge patima irascibilităţii lui iraţionale. Desigur, preotul sau episcopul trebuie să fie vrednic de oficiul său. Şi Dionisie citează în acest sens exemplul unui episcop drept, Carp, care avea vederea lui Dumnezeu şi nu celebra niciodată Liturghia fără să fi avut mai înainte o astfel de vedere. [4]

În opoziţie directă cu această viziune despre autoritatea ierarhiei oficiale pare a se afla *epistola despre mărturisire* a Sf. Simeon Studitul. Reproduc conţinutul ei după A. Golitzin. Mărturisirea, începe Sf. Simeon, e o necesitate, întrucât orice om păcătuieşte, iar păcatul aduce moartea sufletului. Păcătosul nu se poate izbăvi pe sine însuşi; lui îi trebuie un mijlocitor, un medic şi un bun sfătuitor, un „prieten al lui Dumnezeu" în stare să-l readucă pe calea cea dreaptă. Dar astfel de oameni sunt rari şi, deşi sunt mulţi pretendenţi, Hristos va respinge toate aceste false autorităţi , aşa cum îi va respinge chiar şi pe cei care vor scoate demoni în numele său. Aluzia la preoţii nevrednici este clară. Această introducere îi permite Sf. Simeon să ajungă la miezul problemei care-l preocupă: afirmarea dreptului de a „lega" şi a „dezlega" pentru monahi nehirotoniţi, dar îmbunătăţiţi duhovniceşte. El admite faptul că numai episcopii obişnuiau să exercite puterea de a „lega" şi a „dezlega", dar situaţia de la începuturi s-a schimbat din pricina stricăciunii omeneşti. „Timpul, spune el, a trecut, şi episcopii s-au făcut nefolositor, iar această înfricoşătoare putere a trecut asupra preoţilor cu viaţă neprihănită. (…)Când aceştia din urmă s-au făcut la rândul lor necuraţi…, ea s-a mutat… la aleşii lui Dumnezeu, vreau să spun la monahi." [5] Preoţii şi episcopii au păstrat în continuare puterea de a săvârşi Sf. Taine, „dar harul (de a lega şi dezlega) e dat numai acelora dintre preoţi şi episcopi şi monahi care s-au numărat printre ucenicii lui Hristos pentru curăţia vieţii lor." Sf. Simeon încheie citând exemplul părintelui său spiritual, Simeon Evlaviosul, „care n-avea hirotonia de la oameni", dar care avea autoritatea pe care i-o dădea viaţa sa duhovnicească excepţională. [6] Pe scurt, vederea lui Dumnezeu e condiţia *suine qua non* a autorităţii în Biserică, şi invers, autoritatea aparţine numai acelora care au avut această experienţă.

Discrepanţa dintre cele două puncte de vedere sus-menţionate nu trebuie să mire: ea este asemenea celei care l-a opus pe Sfântul Pavel Sântului Petru. Adevărul îl stabileşte în trealiate Biserica, nu o persoană oricât de înduhovnicită ar fi ea. Fiindcă nu ne putem extinde în limitele acestui curs, voi face următoarele precizări: harul sau puterea iertării păcatelor nu poate veni asupra poporului lui Dumnezeu decât pe calea ierarhie apostolice, căci numai ei i-a fost încredinţat dreptul de a „lega" şi „dezlega". Apostolilor şi preoţilor le-a spus Hristos: „Cine vă primeşte pe voi, pe mine mă primeşte şi cine mă primeşte pe mine primeşte pe cel ce m-a trimis pe mine."(Matei X, 40). Cum am spus mai sus, rolul ierarhiei în Biserică este acela de a-l face prezent pe Iisus Hristos. Puterea iertării păcatelor, care altfel aparţine numai lui Dumnezeu, căci el singur este cu adevărat sfânt, înseamnă actualizarea în Biserică a prezenţei *dreptăţii divine*, deci a lui Hristos însuşi, aşa cum în timpul Sf. Liturghii este actualizată prezenţa euharistică a aceluiaşi Hristos în Sf. Daruri. După cum ierarhia nu se oferă pe ea însăşi drept împărtăşire la Sf. Liturgie, ci trupul şi sângele Domnului, tot astfel ea nu înlocuieşte pe Hristos în timpul Sf. Spovedanii; ea îi actualizează doar prezenţa, astfel încât în realitate Hristos este cel ce iartă păcatele penitentului.

Autoriatea părintelui duhovnicesc, care de multe ori nu este nici măcar preot, are însă o cu totul altă semnificaţie decât aceea a „legării" şi „dezlegării" păcatelor. Autoritatea de acest gen presupune neapărat votul monahal al ascultării, pe care-l au numai cei ce şi-l asumă. Monahul sau chiar mireanul care-şi încredinţează însă voia sa în mâna părintelui său pentru ca acesta s-o îmblânzească este un om care vrea să facă mai intens experienţa apropierii Împărăţiei lui Dumnezeu. Şi atunci, pe lângă voturile sărăciei şi al castităţii, el îşi asumă şi pe acela al ascultării. Autoritatea părintelui duhovnicesc nu se referă în acest caz la păcate, ci ţinta ei este modelarea, îmblânzirea unei voinţe rebele, nu neapărat păcătoase. Când părintele duhovnicesc îl „leagă" pe ucenicul său să nu mănânce pâine până nu-şi va corecta greşeala faţă de mirenii păgubiţi de vacile scăpate de sub ochi, când acelaşi părinte îşi pune ucenicul să ude un lemn uscat împotriva oricăror aşteptări normale ca acesta să înverzească vreodată, când, în fine, ucenicului, fost grădinar de succes în viaţa laică, i se cere să planteze nişte verdeţuri cu rădăcina în sus aparent împotriva oricărei finalităţi, autoritatea stareţului spiritual nu se referă la păcatul care împiedică în mod clar intrarea oricărui om în Împărăţie, ci ţinteşte modelarea voinţei ucenicului, stăpânirea impulsivităţii sale naturale în vederea înduhovnicirii lui. Diferenţa dintre cele două „autorităţi" este foarte bine

subliniată de Sf. Pavel. Când vorbeşte despre caracterul indisolubil al căsătoriei, el spune: „celor ce sunt căsătoriţi nu eu s le spun, ci Domnul."(I Corinteni VII, 10); când îi sfătuieşte pe cei necăsătoriţi sau pe văduve să rămână aşa, el spune: „Aceasta v-o spun ca pe un sfat, nu ca pe o poruncă."(v. 6).

Ucenicul, care poate fi la limită şi un preot sau chiar un episcop, trebuie să asculte de părintele său duhovnicesc, care nu trebuie neapărat să aparţină clerului, ci trebuie să fie însă un om foarte experimentat în cele duhovniceşti, conştient că şi-a asumat de bunăvoie această ascultare. El va trebui să asculte păstrându-şi castitatea, sărăcia şi supunerea sa duhovnicească faţă de părintele său. *Cei ce nu-şi asumă o asemenea ascultare nu se situează în afara Bisericii, căci ascultarea aceasta este doar un sfat al apostolului şi în ultimă analiză al Mântuitorului, căci „nu oricui îi este dat acest dar".* Cu totul alta este esenţa ascultării cu care poporul lui Dumnezeu este dator faţă de ierarhie. Pe scurt, ascultarea ierarhiei pe linia învăţăturii dogmatice înseamnă *a nu accepta sau propovădui o altă credinţă decât aceea dată de Hristos apostolilor şi prin aceea Bisericii din vremurile care au urmat;* ascultarea pe linia cultului înseamnă *a nu accepta o altă formă a prezenţei lui Hristos şi o altă împărtăşire decât aceea cu trupul şi sângele euharistic*; în fine, ascultarea pe linia disciplinară înseamnă *a nu considera ca păcate alte fapte decât cele considerate ca atare de ierarhie din porunca lui Dumnezeu, adică a nu-şi face cineva legi morale proprii, altele decât cele revelate prin apostoli.* Neascultarea în cele trei sensuri sus-menţionate situează în mod cert pe neascultător în afara Bisericii. Ascultarea dogmatică, cultică şi canonică cu care poporul lui Dumnezeu este dator faţă de ierarhia apostolică nu se confundă cu ascultarea ca vot monahal. Nici monahii nu trebuie să creadă că această autoritate pe care ei o exercită poate substitui puterea „legării" şi „dezlegării" păcatelor, care a fost încredinţată de Hristos numai ierarhiei, dar nici ierarhia nu trebuie să creadă că puterea ei presupune obligaţia cuiva de a i se supune în sensul votului monahal discreţionar.

## NOTE

[1] Vezi la I. Zizioulas, *op. cit.*, p.180, n.65
[2] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.170, n.35
[3] Sf. Teodor Studitul, *Cuvinte duhovniceşti (cuvântul 33)*, Editura episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1994, p.233-244
[4] A. Golitzin, *Mistagogia. Experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Deisis, Sibiu, 1998, p.136-137
[5] A. Golitzin, *op. cit.*, p.137-138, n.38
[6] A. Golitzin, *op. cit.*, p.138, n.39,43

CAPITOLUL AL TREILEA
# ECLEZIOLOGIA CATOLICĂ

## Viziunea catolică despre fiinţa Bisericii

1. *Consideraţii introductive.* *Catehismul roman* descrie Biserica drept acea reuniune a credincioşilor care au fost chemaţi la lumina adevărului şi la cunoaşterea lui Dumnezeu în credinţă şi care, după ce au scăpat de întunericul necunoştinţei şi al rătăcirii, cinstesc cu evlavie şi cu sfinţenie pe Dumnezeu cel adevărat şi viu şi-l slujesc din toată inima lor. Cardinalul Bellarmin a dat o definiţie şi mai precisă spunând: Biserica este comunitatea tuturor credincioşilor, uniţi prin mărturisirea aceleiaşi credinţe şi prin participarea la aceleaşi sacramente, sub autoritatea păstorilor lor legitimi, în special sub aceea a pontifului roman care este vicarul (locţiitorul, n.n.) lui Hristos pe pământ. B. Bartmann, care reproduce cele două definiţii, face următorul comentariu asupra lor: „Prima definiţie pune în evidenţă mai mult caracterul interior, spiritual, al Bisericii; a doua accentuează însă caracterul ei extern, juridic.” [1] Conciliul I Vatican (1870) a decretat că Hristos a întemeiat Biserica sa „pentru a face veşnică lucrarea mântuitoare a Răscumpărării.” [2] Toate aceste definiţii sunt, desigur, adevărate şi importante. Dar afirmaţia ecleziologică fundamentală a teologiei catolice este aceea a vizibilităţii Bisericii ca instituţie divină. Această caracteristică a ecleziologiei catolice a fost de-a lungul timpului supradimensionată datorită opoziţiei pe care teologia catolică a fost obligată s-o practice în faţa ofensivei protestante a cărei teză generală, valabilă şi astăzi, este aceea că Biserica în calitatea ei de adunare a celor predestinaţio la mântuire, deci ca realitate divină, întemeiată de Iisus Hristos, este invizibilă. Vizibilitatea Bisericii ca instituţie religioasă condusă de pontiful roman a fost marea afirmaţie a Contrareformei, acel curent care a cuprins întreaga Biserică Romano Catolică după Conciliul de la Trento (1564).

Teologul catolic Jean Frisque, căutând să explice geneza acestui accent exagerat asupra laturii vizibile a Bisericii, spune următoarele: „Pentru ce această insistenţă, cvasi-unilaterală, asupra Bisericii ca instituţie vizibilă, ca o societate a puterii şi a obedienţei ? Publicarea primelor tratate de ecleziologie şi o serie de studii asupra ecleziologiei Contrareformei au pus în evidenţă faptul că teoria despre Biserică n-a format un tratat special şi separat decât „sub influenţa controversei şi ca reacţie la anumite negări şi erori” (Congar). Reacţie contra galicanismului legiştilor regali din secolul al XIV-lea, reacţie contra teoriilor conciliariste, reacţie contra spiritualismului lui Wicliff şi al lui Jean Hus, reacţie contra Reformei, reacţie contra jansenismului legat într-o oarecare măsură de un galicanism episcopal şi regalist, reacţie în secolul al XIX-lea împotriva laicismului şi a absolutismului de stat, reacţie la începutul secolului al XX-lea împotriva modernismului… Pe scurt, reacţii în lanţ care, toate, mergeau în aceeaşi direcţie, cu atât mai mult cu cât ‚erorile’ care le-au determinat, erau toate, de la un cap la altul, reacţii împotriva stării de lucruri din Evul Mediu. Din aceasta se poate înţelege că tratatul modern despre Biserică s-a dezvoltat ca o apărare şi o ilustrare exclusiv a Bisericii societare şi a puterilor care se exercită în cuprinsul ei, în special a puterii pontificale.” [3]

Expresia prin excelenţă a acestei tendinţe generale de accentuare a vizibilităţii, a caracterului instituţional al Bisericii, este parafraza aceluiaşi Belarmin pe marginea definiţiei Bisericii: „Biserica, spune el, este o comunitate de oameni tot atât de vizibilă şi de palpabilă pe cât este comunitatea poporului roman sau regatul Franţei, ori republica Veneţiei.” [4]

Voi expune în cele ce urmează ecleziologia catolică în etapele ei moderne fundamentale, pntru a ajunge, în final, la evoluţiile ei cele mai recente reprezentate de documentele Conciliului al doilea de la Vatican (1965) şi de *Crezul* papii Paul al VI-lea din 1968.

2. *Ecleziologia conciliului Vatican I.* Primul Conciliu care s-a ţinut la Vatican (1870), din cele pe care Biserica Romano Catolică le consideră ecumenice, a desăvârşit opera teologică a Conciliului de la Trento accentuând la maximum caracterul vizibil al Bisericii. Cum am spus, acest accent aproape exclusiv pus pe aspectul intituţional-vizibil al Bisericii s-a datorat atât mişcărilor medievale contestatare, politice sau spiritualiste sus-menţionate, cât mai ales Reformei în care, după

Conciliul de la Trento, Biserica Romană a identificat principalul ei duşman. Două secole şi jumătate mai târziu Europa occidentală este zguduită de un eveniment fără precedent: Revoluţia franceză. În faţa acestui eveniment cu mari consecinţe pentru perioada care avea să urmeze, Biserica Romană a văzut o nouă provocare, egală cu aceea a Reformei şi a acţionat în consecinţă. Cum Revoluţia căuta să submineze temeliile ordinii tradiţionale în toate domeniile, inclusiv în cel religios-bisericesc, reafirmarea autorităţii instituţiei vizibile a Bisericii sub expesia maximă a puterii pontificale nu era altceva decât reacţia firească la amintita provocare. Apogeul acestei tendinţe generale care a cuprins teologia catolică a fost atins în 1870 la primul Conciliu de la Vatican.

Cum am spus, motivaţia celebrului conciliu nu mai era, de data aceasta, Reforma, ca la Trento, ci Revoluţia franceză. „Secolul al XIX-lea se desfăşoară, din punctul de vedere al Bisericii, mai spune acelaşi J. Frisque, sub semnul defensivei şi al restaurării. Tornada revoluţionară care a afectat într-o măsură mai mică sau mai mare întregul continent european, a subminat fundamentele ordinii tradiţionale; mai subtil, secolul ‚luminilor', cu raţionalismul său devorant, produsese asupra interiorităţii religioase un efect dezastruos de sterilitate. Odată terminată marea încercare, în întregul catolicism s-a produs o trezire generală, dar ea s-a organizat în întregime în jurul apărării Instituţiei şi a ceea ce în Occident echivalează de secole cu apărarea Ordinii divine a lucrurilor, adică a papalităţii. Asistăm pe parcursul secolului al XIX-lea la o vastă regrupare a forţelor în jurul Romei. În această situaţie este uşor să înţelegem pentru ce s-a dezvoltat ecleziologia, de la Revoluţia franceză şi până la primul Conciliu de la Vatican, ‚sub semnul afirmării autorităţii' (Congar). Autorii (de tratate de ecleziologie, n.n.) n-au fost nevoiţi să facă altceva decât să consolideze moştenirea ecleziologică tradiţională. La capătul acestui proces, ca cel mai firesc şi aşteptat fruct al său, intervine definiţia solemnă a infailibilităţii pontificale din 1870. jocurile au fost astfel făcute şi după această dată până la Primul Război Mondial istoria ecleziologiei nu oferă practic nici un interes.” [5]

3. *Enciclica „Mystici Corporis” (1943)*. Cum era şi firesc, această insistenţă asupra autorităţii şi vizibilităţii Bisericii ca instituţie divină, pe lângă rolul ei pozitiv de stavilă în calea ravagiilor aduse de Revoluţia franceză asupra societăţii tradiţionale şi a Bisericii Romane, nu putea să nu aibă şi consecinţe negative, ca orice întreprindere unilaterală, neechilibrată la timp de afirmarea aspectelor ei complementare. Accentul aproape exclusiv asupra autorităţii pontificale şi a obligaţiei tuturor la obedienţă faţă de aceasta ca măsură extremă de menţinere a coeziunii şi autorităţii Bisericii asupra societăţii civile a trezit reacţii nu doar în afara instituţiei bisericeşti, în cercurile contestatare politice şi culturale luate de valul revoluţiei şi al modernismului, ci şi-n interior. Pericolul care se profila acum la orizont nu mai era acela al disoluţiei Bisericii sub presiunea contestării, ci considerarea ei, în cele din urmă, ca fiind un rezultat al voinţei de asociere a unui mare grup de oameni sub puterea pontifului roman. Biserica ar fi apărut astfel ca o realitate pur sociologică, rezultată din voinţa de asociere a unui mare grup uman. Insistenţa asupra laturii vizibile a organizării Bisericii sub autoritatea papei tindea, deci, să conducă spre ideea că Biserica nu este, în fond, decât o realitate umană din care a dispărut orice prezenţă dumnezeiască. Marele iniţiator al acestei mişcări de echilibrare a caracterului instituţional al Bisericii prin afirmarea laturii ei mistice, invizibile, interioare şi cu adevărat divine a fost teologul german J. A. Möhler, a cărui lucrare despre *Unitatea în Biserică* (1825) s-a dovedit a fi începutul unei noi etape în definirea naturii Bisericii în catolicism. Möhler insista în cuprinsul lucrării sale asupra prezenţei şi rolului Sf. Duh în Biserică. Consideraţiile sale au condus cu timpul pur şi simplu la o „redescoperire a rolului vital al lui Hristos în Biserică” (J. Frisque).

Vorbind despre cercetările în ecleziologie care au luat avânt mai ales după Primul Război Mondial în catolicism, J. Frisque spune următoarele: „Înţelegerea Bisericii în misterul său invită teologii să pună în lumină dimensiunile ei pnevmatologice şi hristologice. În acest scop, era suficientă reluarea unei lungi tradiţii doctrinare care fusese reaprinsă odată cu Möhler în secolul al XIX-lea. Insistenţa asupra Duhului Sfânt ca ‚suflet' al Bisericii (formula este din enciclica *Divinum Illud* a lui Leon a XIII-lea), în relaţie cu Hristos care nu încetează să-l trimită, dezvăluie în inima Bisericii o realitate de viaţă cu adevărat supranaturală, acţionând în credincioşii ei pentru a face din ei membrii activi şi a-i rândui spre creşterea Bisericii. Aceasta nu poate în nici un fel fi redusă la ierarhie. Dar este rolul lui Hristos în Biserica sa cel care reţine mai întâi de toate atenţia şi nu este exagerat să se spună că redescoperirea lui constituie fundamentul experienţei moderne cu privire la

Biserică (Feckes). Hristos în calitatea sa de ‚cap' al Bisericii operează divinizarea membrilor ei prin intermediul umanităţii sale; numai intervenţia sa mereu actuală este cea care explică ‚divino-umanitatea' Bisericii (Tyszkievicz) şi abia acest principiu al teandrismului eclezial este cel care împiedică să se vadă în Biserică o simplă producţie a forţelor sociologice naturale." [6]

Noua direcţie teologică inspirată din opera lui Möhler era, desigur, benefică pentru ecleziologia catolică de după Vatican I. Marea problemă a apărut însă în momentul în care o serie de teologi catolici, abuzând de ideea caracterului mistic al Bisericii, de înţelegerea ei ca trup îndumnezeit al lui Iisus Hristos, au început să vorbească de o transubstanţiere a membrilor Bisericii asemenea transubstanţierii elementelor euharistice. Intenţia era, desigur, aceea de a pune în lumină caracterul divin al Bisericii, latura ei mistică neglijată prin accentuarea uniaterală a vizibilităţii ei instituţionale, umane. Referindu-se la aceste evoluţii neaşteptate ale reînnoirii ecleziologice catolice din prima jumătate a secolului XX, J. Frisque mai spune: „Aprofundarea misterului Bisericii în realitatea sa cea mai interioară, hristologică şi pnevmatologică, şi redescoperirea cvasi-experimentală a lui Hristos trăind printre ai săi şi proiectându-i într-un mediu supranatural a căpătat, la un moment dat în Germania, consecinţe pastorale de temut. Scăldată în această mişare vitală, literatura ecleziologică germană prezintă o faţă taxată de Przywara de anti-intelectualistă, anti-juridică, mistică, naturalistă, biologică, feminină. De la separarea Bisericii iubirii de Biserica de drept până la promovarea unei mistici în separaţie de exigenţele morale, până la a nu mai respecta distanţa imposibil de trecut dintre Dumnezeu şi om şi a concepe o unire ontologică a creştinilor cu Hristos şi între ei în Hristos nu mai este decât un simplu pas pe care unii au îndrăznit deja să-l facă. În 1939 abatele K. Pelz se avântă char până la a compara fructul acestei uniri cu transubstanţiaţia euharistică: cartea sa, *Der Christ als Christus*, publicată *pro manuscripto*, este pusă la index la puţin timp după aceea." [7]

Consecinţa unei astfel de gândiri nu era, desigur, alta decât alunecarea într-un panteism inacceptabil. Reacţia Curiei Romane de a pune la index o asemenea carte era, deci, firească. Adevăratele motive au fost însă cu totul altele şi J. Frisque le explică: „În realitate, atâta timp cât teologia Corpului mistic fundamenta numai dimensiunea interioară a Bisericii, în conformitate, de altfel, cu o lungă tradiţie, aceasta nu putea servi la organizarea unei ecleziologii integrale. Or, necesitatea acesteia se impunea într-un moment în care aspectul societar al Bisericii risca să se estompeze în conştiinţa credincioasă. În epoca noastră, o gândire care neglijează să ia în consideraţie aspectul exterior şi vizibil al Bisericii este rapid condusă la o ignorare a rolului ierarhiei şi în special al papei şi la o apreciere eronată asupra autenticei unităţi a Bisericii, deschizând calea confuziei confesionale." [8] Într-adevăr, dacă Hristos este prezent în credincioşi până la punctul transubstanţierii lor în trupul său ierarhia nu-şi mai justifică rolul, iar fără ierarhie, mai ales fără o intervenţie a papei în direcţia definirii credinţei şi a separării credinţei oficiale de cea eronată, orice diferenţă confesională devine superfluă.

Reacţia Bisericii Romane n-a întârziat. Aceasta s-a manifestat sub forma unei ample enciclici publicată în 1943 de papa Pius al XII-lea. „În acest context, continuă J. Frisque, enciclica ‚Mystici Corporis' operează o adevărată asanare, căci este cât se poate de evident că numai o intervenţie a magisteriului suprem putea devia doctrina tradiţională a Corpului mistic de aşa manieră încât ea să asume de acum înainte aspectul vizibil şi exterior al Bisericii. Primul demers al papei (prin această enciclică, n.n.) este acela de a afirma, într-adevăr, că Biserica Catolică Romană şi Corpul mistic sunt unul şi acelaşi lucru. Corpul mistic este deci o realitate cât se poate de concretă, înzestrată cu mijloace de sfinţire, compusă din membrii determinaţi şi dintr-o structură ierarhică, având în fruntea ei pe papă drept cap vizibil. Al doilea demers al enciclicei este acela de a preciza sensul adjectivului ‚mistic' pentru a salva distanţa dintre Dumnezeu şi creaţia sa şi necesara cooperare a membrilor Corpului (mistic) la mântuirea lor." [9]

4. *Ecleziologia conciliului II Vatican*. La 2 decembrie 1961 se întrunea la New Delhi A III-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. A fost momentul în care acestei mari mişcări ecumenice protestante i s-au integrat oficial un mare număr dintre Bisericile Ortodoxe. Faptul că aceste Biserici au acceptat să facă parte din acest organism internaţional religios s-a datorat modificării bazei doctrinare a Consiliului. Dacă până atunci Bisericile protestante şi neoprotestante care-l alcătuiau se mulţumiseră cu mărturisirea comună a lui Iisus Hristos ca Mântuitor al umanităţii, ele au accepta, la rândul lor, la New Delhi, o lărgire trinitară a acestei baze

în sensul mărturisirii credinţei comune în Sf. Treime ca fond pentru mărturisirea hristologică susmenţionată. Formula de credinţă adoptată cu acest prilej suna astfel: *Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o asociaţie fraternă de Biserici care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor conform Scripturilor şi fac eforturi de a răspunde împreună chemării lor comune pentru slava unicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh.* Această „extensie trinitară" a bazei doctrinare a Consiliului a întâmpinat iniţial o vie opoziţie din partea Bisericilor Baptiste şi mai ales a celor antitrinitare. Admiterea ei în cele din urmă a fost considerată ca un progres real pe calea unităţii creştine. Este şi motivul pentru care Bisericile Ortodoxe în cauză au acceptat să intre în acest Consiliu în 1961.

Cu toată această modificare a bazei doctrinare a Consiliului, Biserica Romano Catolică a refuzat să intre şi ea oficial în cadrul mişcării. Motivul a fost acela că această extensie trinitară a bazei doctrinare protestante la care s-a procedat pentru a face posibilă intrarea Bisericilor Ortodoxe este cu totul insuficientă, căci Treimea invocată în definiţia de bază adoptată la New Delhi nu este Treimea teologică, adică Treimea aşa cum este ea din eternitate sau *ad intra*, ci Treimea iconomică sau *ad extra*, adică Treimea aşa cum s-a manifestat ea în istoria mântuirii. Observaţia era corectă. Într-adevăr, Bisericile protestante acceptaseră această extensie înţelegând-o în realitate numai în sens *iconomic*, în timp ce ortodocşii înţelegeau aceeaşi Treime invocată în definiţie în sens teologic. Pentru cei neiniţiaţi în arcanele teologiei diferenţa ar putea părea minoră. În realitate semnificaţia ei este profundă, mai ales asupra ecleziologiei, căci numai o credinţă explicită în Treimea teologică poate fundamenta Biserica drept acea instituţie divină în spaţiul căreia se manifestă Treimea iconomică şi tocmai pentru aceea are ea structura ierarhică pe are o cunoaştem.. în absenţa acestui suport etern ca ultim şi cel mai înalt reper al Bisericii, viaţa religioasă se dizolvă într-un individualism de tipul celui pe care l-au adoptat protestanţii, cu consecinţa dispariţiei oricărei autorităţi canonice şi a oricărei stabilităţi doctrinare.

Progresul a apărut astfel Bisericii Catolice ca fiind insuficient şi chiar superficial. Biserica Catolică era conştientă că o definire doar în limbaj biblic, adică iconomic, a misterului trinitar nu putea atrage în nici un fel o modificare de proporţii în teologia relativă la acest subiect a protestanţilor şi de aceea nici vreo speranţă pe linie ecleziologică. Cu alte cuvinte, numai o referinţă trinitară clară, definită în termeni metafizici, iar nu numai biblici, ar putea întemeia o ecleziologie în care aspectul vizibil, instituţional al Bisericii să fie fundamentat în mod clar şi mulţumitor. Din acest motiv Biserica Catolică nu numai că a respins participarea ei oficială la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, spre deosebire de ortodocşi, dar s-a străduit ca în cuprinsul documentelor doctrinare ale Conciliului ei de la Vatican din anii 1962-1965 să detalieze explicit fundamentul trinitar *ad intra* al ecleziologiei ei pentru a înlătura astfel orice confuzie şi a pune stavilă pericolelor pe care le implica iconomismul unilateral al protestanţilor şi al celor care, din interiorul ei, ar fi putut simpatiza cu acesta. În paralel, Conciliul a avut grijă se reafirme şi să dezvolte chiar, teologia Corpului mistic al lui Hristos din enciclica papei Pius al XII-lea.

În consecinţă, constituţia dogmatică *Lumen gentium* descrie Biserica fără echivoc drept un organism vizibil: „Unicul Mijlocitor, Hristos, spune documentul, a constituit pe acest pământ Biserica sa sfântă, comunitate de credinţă, de speranţă şi de dragoste, ca organism vizibil; el o susţine fără încetare şi, prin ea, revarsă asupra tuturor harul şi adevărul. Dar societatea organizată ierarhic, pe de o parte, şi Corpul mistic al lui Hristos, pe de altă parte, adunarea vizibilă şi comunitatea spirituală, Biserica de pe pământ şi Biserica plină de bogăţii cereşti nu trebuie considerate ca fiind două entităţi, căci formează o singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman şi un element divin. (…)Aceasta este Biserica unică a lui Hristos, pe care o mărturisim în crez ca una, sfântă, catolică şi apostolică. (…)Această Biserică, orânduită şi organizată în această lume ca societate, subzistă în Biserica Catolică, cârmuită de urmaşul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el, deşi în afara organismului său vizibil există numeroase elemente de sfinţire şi adevăr, care, fiind daruri proprii ale Bisericii lui Hristos, duc spre unitatea catolică." [10]

După definirea Bisericii ca organism vizibil, Conciliul intră în detalii şi î decretul *Ad gentes* arată că „Biserica peregrină (în această viaţă, n.n.) este, prin natura sa, misionară, fiindcă ea însăşi îşi are originea în misiunea Fiului şi în misiunea Duhului Sfânt, după planul lui Dumnezeu Tatăl. (…)Misiunea Bisericii se îndeplineşte, aşadar, prin lucrarea prin care ea, supunându-se poruncii lui Hristos şi împinsă de harul şi de iubirea Duhului lui Hristos, se face pe deplin şi realmente prezentă

tuturor oamenilor şi tuturor popoarelor, pentru a-i aduce, prin exemplul vieţii sale şi prin propovăduire, prin sacramente şi prin celelalte mijloace de har, la credinţă, la libertate şi la pacea lui Hristos, astfel încât să le fie deschisă calea liberă şi sigură spre o participare deplină la misterul lui Hristos.” [11] Dar Biserica nu este, potrivit Conciliului, numai acel spaţiu sacru în care se manifestă „misiunile” temporale ale Fiului şi Duhuluim Sfânt; ea este spaţiul în care devine „vizibil” însuşi misterul treimic cel etern. Este ceea ce se afirmă în constituţia pastorală *Gaudium et spes*: „Într-adevăr, Biserica este aceea care are misiunea să-l facă prezent şi, într-un anume sens, vizibil pe Dumnezeu Tatăl şi pe Fiul lui întrupat, reînnoindu-se şi purificându-se necontenit, sub călăuzirea Duhului Sfânt. Aceasta se ralizează în primul rând prin mărturia unei credinţe vii şi mature, adică special educată pentru a putea recunoaşte cu luciditate dificultăţile şi a le depăşi.” [12] Şi pentru ca lucrurile să fie cât se poate de clare, decretul *Unitatis redintegratio* adaugă: „Acesta este misterul sacru al unităţii Bisericii în Hristos şi prin Hristos, sub acţiunea Duhului Sfânt ce realizează diversitatea darurilor. Supremul model şi principiu al acestui mister este unitatea, în Treimea Persoanelor, a unicului Dumnezeu Tatăl şi Fiul în Duhul Sfânt.” [13]

Aşadar, misterul Bisericii are la bază nu doar suportul misiunilor temporale ale Fiului şi Duhului Sfânt, adică Treimea aşa cum s-a manifestat ea în istoria mântuirii, ci însuşi misterul trinitar *ad intra*, adică Treimea teologică, eternă. Căci fundamentul misiunilor nu este altul decât procesiunile eterne. Este ceea ce afirmă explicit teologul catolic B. Margerie care, comentând această viziune despre Biserică a Conciliului, spune: „Dacă ne amintim că pentru toţi teologii catolici misiunea Fiului prelungeşte în istorie naşterea sa eternă, pe care o presupune, şi că misiunea Duhului prelungeşte şi manifestă spiraţia sa eternă, cum n-am putea conclude din aceasta că al II-lea Conciliu de la Vatican a vrut să ne arate în Biserică prelungirea procesiunilor divine ale Cuvântului şi Duhului – pe care ea, Biserica, le face într-o manieră oarecare vizibile în istorie – şi, dacă putem îndrăzni, le prezintă ca dezvoltarea istorică a misterului trinitar ? (…)Procesiunile divine şi eterne ale Fiului şi Duhului apar drept condiţiile posibilităţii, modelele şi cauzele eterne ale unei creaţii care se desăvârşeşte în Biserică şi care este destinată să i se integreze în mod etern. (…)În fine, misterul unei Biserici trimisă de Tatăl, de Fiul şi de Duhul Sfânt, dezvăluindu-ne misterioasa trimitere a Fiului şi a Duhului de către Tatăl, ne face ‚vizibil’ incomprehensibilul mister salvific al Trinităţii pe care îl poartă în ea. Biserica nu este sacramentul mântuirii, decât pentru că ea este sacramentul Trinităţii, semnul vizibil pe care îl poartă în ea pentru a-i dărui lumii invizibila şi indivizibila Trinitate. Primindu-şi unitatea din unitatea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, Biserica este, ca să zicem aşa, din eternitate născută cu Fiul şi spirată cu Duhul acre-i sunt trimişi şi care, în ea, proced din Tatăl. Biserica este sacramentul mântuirii fiind un mister care poartă misterul fundamental, misterul Trinităţii răscumpărătoare.” [14]

Margerie este şi mai explicit în interpretarea sa când spune: „Trimiterea Fiului şi a Duhului de către Tatăl este identică misterului procesiunilor lor eterne. Trimiterea Duhului asupra Bisericii de către Fiul este identică procesiunii acestuia *a filio*. În cele două cazuri, termenii temporali vin să se adauge acestor procesiuni eterne. Dimpotrivă, când Fiul şi Duhul trimit Biserica în lume, misterul procesiunilor eterne este presupus, dar nu imediat semnificat. Ceea ce este semnificată mai întâi de toate este funcţiunea sau ‚misiunea juridică’ dată de Fiul Colegiului apostolilor (Ioan XX, 21), pentru a relua o expresie a lui Pius al XII-lea. Această misiune juridică imită şi prelungeşte naşterea şi misiunea Fiului, dar nu-i este identică. Ea se leagă de trimiterea Duhului asupra Bisericii de către Fiul, aşa cum subliniază acelaşi papă: această misiune propriu-zisă (a Duhului, n.n.) este faţă de misiunea juridică ceea ce este sufletul pentru trup. Astfel, Duhul este trimis Bisericii într-o misiune propriu-zisă, misiune divină identică purcederii sale eterne *a patre per filium*, şi acelaşi Duh, dăruit Bisericii pentru a o unifica şi sanctifica, o trimite în lume acţionând în inimile celor botezaţi şi în inimile oamenilor nebotezaţi cărora el le-o trimite. Acest Duh impulsionează pe primii să anunţe evanghelia, iar pe cei din urmă s-o îmbrăţişeze. Fiul trimite Biserica în lume în mod vizibil, Duhul în mod invizibil; Fiul acţionează, de asemenea, în mod invizibil prin Duhul său, prelungind în acelaşi timp efectul misiunii încredinţate în mod vizibil Bisericii în seara Învierii.” [15]

5. *Crezul papei Paul al VI-lea (1968)*. Dacă precizările trinitare al Conciliului Vatican II au fost motivate mai ales de evoluţiile din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, aşa cum am arătat mai sus, *Crezul* papei Paul al VI-lea publicat în 1968 ca o precizare suplimentară în ceea ce priveşte fundamentele cele mai înalte ale ecleziologiei în viziunea catolică a fost motivat în

publicarea sa de apariţia în Olanda, în 1966, a unui Catehism al Bisericii Catolice din această ţară. Pe scurt, catehismul cu pricina expunea întreaga credinţă catolică, fără să facă însă nici o referire la misterul trinitar, la relaţiile treimice aşa cum au loc acestea din eternitate înainte de a se fi manifestat în istorie. Mai mult, când autorii catehismului se referă, totuşi la acest mister, ei au grijă să precizeze că „mesajul biblic proclamă că Dumnezeu în sine nu face parte din această lume”, în consecinţă, mai adaugă autorii, „noi ştim că pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu nu trebuie să părăsim în nici un chip locul în care ne-a condus revelaţia sa şi anume viaţa de toate zilele, lumea oamenilor”. [16] Autorii catehismului au evitat în mod intenţionat orice semnificaţie metafizică a termenilor de „naştere” şi „purcedere”. Chiar atunci când ei pomenesc de Sinodul Ecumenic de la Niceea din 325, ei evită termenul *omousios (consubstantialis)* prin care Părinţii din acea vreme au fixat natura relaţiilor eterne ale Fiului cu Dumnezeu Tatăl, termen prin prisma căruia, de altfel, trebuie înţelese toate relaţiile treimice înainte de a constata în istorie, în Biserică.

Încărcătura dogmatică a afirmaţiilor de mai sus ale autorilor catehismului olandez era enormă: dacă Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât în limitele manifestării sale în timp, dacă ceea ce putem noi şti despre el se limitează doar la cea ce am putut experimenta în cursul contactelor sale cu umanitatea în vederea mântuirii ei, atunci Dumnezeu este o realitate circumscrisă timpului şi spaţiului şi nu vom şti niciodată cum este el în sine. Din acest motiv nu vom putea înţelege niciodată ce ar putea însemna o „naştere” şi o „purcedere” în sine, *ad intra*, ci numai ce pot însemna ele pentru noi, adică cum sunt ele *ad extra*, în planul iconomic. Mulţumindu-se să expedieze problema tanscendenţei divine într-o singură frază – aceea că potrivit mesajului biblic Dumnezeu în sine nu face parte din această lume – autorii catehismului olandez au plasat în fapt întreaga problematică a vieţii treimice în limitele istoriei mântuirii, ale timpului. În felul acesta ei au împins lucrurile până la punctul în care, în ciuda aparenţei ei catolice, doctrina propusă în catehism se apropia în mare măsură, prin consecinţele ei posibile, de protestantism. Dar consecinţa ultimă a acestui iconomism unilateral era o slăbire a caracterului divin al instituţiilor bisericeşti şi a autorităţii clerului. Acest motiv a părut suficient de grav pentru a determina o intervenţie la vârf a Bisericii Romane.

*Crezul* papei Paul al VI-lea a fost publicat în 1968 după o atentă analiză a catehismului olandez de către o comisie de cardinali anume convocată. Prima corectură operată în problema contemplării misterului trinitar în Biserică este aceea a afirmării posibilităţii cunoaşterii misterului treimic aşa cum este el în sine, nu numai cum apare el în istorie. „Cu privire la misterul celor trei persoane în Dumnezeu este mai bine să se spună că ele sunt contemplate de creştini prin ochii credinţei şi ai iubirii filiale nu numai în iconomia mântuirii în care cele trei persoane adorabile se manifestă, ci, de asemenea, în viaţa intimă a Divinităţii în care ele locuiesc din eternitate şi a cărei vedere noi o aşteptăm.” [17] În ce constă această viaţă intimă a Dumnezeirii pe care suntem chemaţi s-o cunoaştem prin Biserică ? Constă în relaţiile reciproce dintre persoanele treimice: „Relaţiile reciproce constituind din eternitate cele trei persoane reprezintă viaţa internă preafericită a lui Dumnezeu cel de trei ori sfânt, la care noi suntem chemaţi să participăm prin graţie în obscuritatea credinţei. Aceste relaţii reciproce şi eterne sunt naşterea eternă a Fiului din Tatăl şi purcederea de la Tatăl şi de la Fiul, ca iubire a lor, a Duhului Sfânt.” [18]

Semnificaţia ecleziologică a mărturisirii de credinţă a papei Paul al VI-lea este pusă în evidenţă de acelaşi B. Margerie care spune: „Ceea ce insinuează mărturisirea de credinţă a lui Paul al VI-lea, spre deosebire de catehismul olandez, este faptul că fericirea esenţială a oamenilor constă nu în relaţiile lor reciproce (în fericirea lor accidentală), ci în contemplaţia iubitoare şi participantă a relaţiilor reciproce dintre persoanele divine şi a fericirii necreate care le este inseparabilă. (…)Crezul lui Paul al VI-lea ne invită să luăm în considerare în credinţă, încă din această viaţă, relaţiile intime dintre persoanele divine care condiţionează acţiunea lor mântuitoare, îi sunt imanente acesteia şi a căror împărtăşire de către noi în virtuţile teologale constituie acţiunea noastră umană de mântuire, sub acţiunea graţiei lor. (…)Încă din această viaţă mântuirea omului constă în participarea conştientă la fericirea intimă, interpersonală a lui Dumnezeu. (…)Viziunea preafericită a lui Dumnezeu cel transcendent este o acţiune imanentă, infuzată în om de către persoanele divine care, în acest fel, devin acestuia (omului) atât de deplin imanente (interioare) pe cât îi poate fi Creatorul creaturii sale. (…)Omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu cel întreit: prin viziunea iubitoare a celor trei, persoana umană participă la naşterea eternă a Fiului de către

Tatăl şi la spiraţia eternă a Duhului de către Tatăl şi Fiul. Această viziune este în mod inseparabil şi acţiune pasivă, în sensul că este primită, dar şi participare incomunicabilă la Acţiunea supremă, care este trinitară. Pe cale de consecinţă anticipativă, contemplarea pământească a Trinităţii, adică a procesiunilor eterne ale Cuvântului şi Duhului prezente în ea pe calea graţiei (cf. Ioan XIV, 21-23), este activitatea pământească a omului justificat. Or, tocmai prin această acţiune îşi dezvăluie Sfânta treime transcendenţa sa netransmisibilă, incomprehensibilitatea inefabilă a naşterii eterne a Fiului şi a spiraţiei eterne a Duhului, incomprehensibilitate care nu se va dezvălui pe deplin ca atare şi ca netransmisibilă decât în sânul viziunii preafericite.” [19]

Înţelegem din comentariul lui Margerie că, în viziunea papei Paul al VI-lea , pe Dumnezeu îl putem cunoaşte, într-adevăr, în istorie, în lumea noastră umană, aşa cum afirma catehismul olandez; această cunoaştere este însă adecvată numai în măsura în care această cunoaştere *iconomică* depinde de cunoaşterea lui Dumnezeu aşa cum este el în viaţa sa intimă, din eternitate şi independent de coborârea sa la noi. Să explicăm în câteva cuvinte sensul acestei precizări. În viziunea protestantă, dar şi în aceea a catehismului olandez sus-menţionat, ceea ce cunoaştem noi din Dumnezeu, ca şi ceea ce se reflectă în constituţia Bisericii pământeşti nu este Dumnezeu aşa cum există el din eternitate, ci Dumnezeu aşa cum ni-l reprezentăm noi, aşa cum ne-a apărut nouă în istorie. Aceasta înseamnă că viziunea pe care noi o avem despre el depinde, ba chiar este distorsionată de limitele minţii noastre, ale statutului nostru de fiinţe limitate de timp şi spaţiu. Deci cel care ni se înfăţişează nouă în minte şi ni se arată prin Biserică nu este Dumnezeu cel adevărat, cel autentic, aşa cum subzistă el independent de creaţie. Or, aceasta înseamnă că nici o cunoaştere, nici o reprezentare din cel pe care creatura le are despre el nu este adevărată, nu corespunde cu adevărat lui Dumnezeu. în consecinţă, fiecare poate avea reprezentarea lui, fiecare Biserică se poate organiza cum crede de cuviinţă pentru că, oricum, nici una din aceste reprezentări nu corespunde cu adevărat modelului divin.

O astfel de limitare a cunoaşterii lui Dumnezeu la manifestarea sa iconomică, adică în istoria mântuirii, conduce inevitabil la relativizarea oricărei cunoaşteri a lui Dumnezeu, dar şi la relativizarea Bisericii ca reprezentare a voinţei lui Dumnezeu în umanitate. Reacţia papei Paul al VI-lea a fost tocmai aceea de a corecta aceste consecinţe punând la baza cunoaşterii umane a lui Dumnezeu vederea directă a vieţii sale intime, adică cunoaşterea relaţiilor treimice aşa cum se desfăşoară ele în Dumnezeu independent de timp, de manifestarea sa în istorie. O astfel de cunoaştere ne oferă garanţia cunoaşterii lui *aşa cum este el cu adevărat*, dar ne oferă şi garanţia că, prin structura şi componenţa ei, Biserica reprezintă cu adevărat voinţa lui Dumnezeu în lume. Iată de ce ultimul temei şi cel mai înalt al fundamentării Bisericii ca instituţie divină investită cu autoritate deplină în scopul conducerii oamenilor pe calea mântuirii nu poate fi altul decât Treimea teologică, adică însuşi Dumnezeu aşa cum este el cu adevărat independent de noi şi de cunoaşterea pe care o avem despre el. în rezumat, prin aceste demersuri teologia catolică reuşeşte să argumenteze că ceea ce vedem în Biserică, ceea ce constituie latura vizibilă a Bisericii, structura ei ierarhică având în vârf autoritatea pontifului roman, este voinţa divină autentică, este ceea ce Dumnezeu a voit dinainte de a fi creat lumea.

6. *Comentariu*. Esenţa ecleziologiei catolice este, aşadar, afirmarea vizibilităţii Bisericii, caracterul ei instituţional, autoritar, juridic. Nevoia de a face faţă pericolului disoluţiei pe care l-au reprezentat, de-a lungul istoriei, contestările succesive ale autorităţii pontificale şi a caracterului divin al Bisericii a obligat teologia catolică să insiste prea mult asupra laturii societare, organizatorice şi astfel umane a Bisericii în scopul menţinerii coeziunii ei. Era firesc, deci, ca pe acest fond să apară o serie de reacţii interne în scopul unei echilibrări acestei „vizibilităţi” prin afirmarea caracterului spiritual, interior, mistic, cu adevărat divin al aceleiaşi Biserici. Aşa a apărut celebra teorie a lui Möhler a Corpului mistic, adică a Bisericii ca Trup tainic al lui Iisus Hristos. Aici apare însă o primă problemă, anume aceea a întrebării precise: în ce constă această realitate divină care este interioară Bisericii şi la care membrii ei participă, cum spune papa Paul al VI-lea ? Singurul element aflat la dispoziţia noastră în Biserică şi care n-ar fi omenesc ar fi, în opinia teologilor catolici, graţia. Dar noi ştim că în viziunea lor aceasta este creată ! Este ceea ce remarcă autorii *Teologiei Dogmatice şi Simbolice* ca fiind reproşul fundamental ce poate fi adus ecleziologiei catolice: „Având în vedere că în catolicism graţia nu e o energie necreată dumnezeiască, izvorând din fiinţa lui Dumnezeu, ci o energie creată, aşezată de Dumnezeu în suflet,

(rezultă că) nici prin graţia sfinţitoare Biserica nu iese din ordinea lumii create. Sufletul Bisericii nu e Duhul Sfânt, nu e ceva dumnezeiesc, ci e şi el tot creat." [20]

Această observaţie este importantă. Mai există însă un aspect care trebuie pus în evidenţă, căci el constituie adevărata caracteristică a ecleziologiei catolice şi anume participarea gradată la plinătatea lui Dumnezeu aşa cum ne este oferită aceasta în Biserică, indiferent că este ea de ordin creat sau necreat. B. Margerie, din care am mai citat, spune următoarele: „Prin credinţa perfecţionată, care mijloceşte darul înţelepciunii, omul justificat participă ‚experimental' la naşterea Fiului de către Tatăl, iar prin caritate la spiraţia Duhului Sfânt de către Tatăl şi de către Fiul. Atingem astfel esenţa însăşi a misiunilor Fiului şi Duhului în măsura în care aceste misiuni sunt prelungirea în istorie a procesiunilor eterne ale celor două persoane divine, făcând din ele obiectele celei mai sublime dintre experienţele umane: ‚experienţa' Trinităţii." [21]

Toma de Aquino explică şi mai exact viziunea catolică în această problemă: „Graţia, spune el, îl face pe om asemănător cu Dumnezeu. Deoarece există o misiune a unei persoane divine în inimă prin graţie, trebuie ca inima să fie conformă sau asemănătoare acestei persoane printr-un oarecare dar al graţiei. Or, Sfântul Duh este iubire: aşadar, tocmai darul carităţii este cel care face inima asemănătoare Duhului Sfânt; iată raţiunea pentru care acest dar este considerat o misiune a Duhului Sfânt (în inimă, n.n.). Fiul, la rândul său, este Cuvântul şi nu un cuvânt oarecare, ci însuşi Cuvântul care purcede Iubirea (adică pe Duhul, n.n.)… Misiunea Fiului nu are loc pentru o simplă perfecţionare a intelectului, ci numai atunci când intelectul este instruit în aşa fel încât el vine să se topească într-o afecţiune de iubire." [22]

Într-un alt text acelaşi Tama de Aquino lămureşte care sunt raporturile dintre Fiul şi Duhul Sfânt: „Fiul procede prin modul inteligenţei şi pentru aceea el este Cuvânt; pe de altă parte, Duhul Sfânt procede prin modul voinţei şi de aceea este el Iubire. Or, este necesar ca iubirea să proceadă din Cuvânt, căci noi nu iubim un lucru decât în măsura în care îl cunoaştem printr-un concept mental. De aceea este evident că Duhul procede din Fiul. [23]

Aceasta înseamnă că „experienţa" Trinităţii în „modul inteligenţei" este superioară „experienţei" aceleiaşi Trinităţi, dar în „modul voinţei". De ce ? Pentru că inteligenţa sau cunoaşterea este superioară voinţei care doreşte, iubeşte. „Nimic nu poate fi iubit, spune Toma de Aquino, fără ca să fi fost mai înainte cunoscut, *nihil volitum nisi precognitum*." [24]

Cu alte cuvinte, Sfânta Treime este mai prezentă în Biserică şi-n suflete pe calea cunoaşterii, decât pe calea iubirii. Aceasta înseamnă însă că magisteriul Bisericii are o experienţă mai accentuată, o cunoaştere şi o apropiere de Dumnezeu mai mare decât o au cei ce practică numaim istica sacramentală a împărtăşirii cu Sfintele Taine, aduică misticii şi în general poporul lui Dumnezeu. B. Margerie spune: „Predica în cadrul celebrării Sfintelor Taine este manifestarea eclezială supremă a naşterii eterne a Cuvântului, aşa cum împărtăşirea spirituală şi sacramentală de trupul spiritualizat al Mântuitorului înviat în timpul frângerii pâinii unice şi indivizibile este suprema manifestare eclezială a spiraţiei eterne a Duhului. În cele două cazuri există două misiuni invizibile ale Cuvântului şi Duhului făcute într-un anumit fel vizibile; şi aceste misiuni, o amintim, nu sunt decât procesiunile eterne prelungite în sânul istoriei pentru deveni evidente ochilor credinţei. Comuniunea întru auzirea Cuvântului şi în frângerea pâinii produc şi creează Biserica cam în felul în care Tatăl îl naşte pe Fiul sau Cuvântul luminii sale, şi în care cei doi purced Iubirea lor reciprocă, care este Duhul. Putem spune deci că misterul Bisericii structurată vizibil şi invizibil, ierarhic şi harismatic, instituţie şi comuniune a mântuirii, ne prezintă o analogie organică şi aparent completă a misterului Prea Sfintei Treimi, o imagine a unităţii de natură şi a pluralităţii persoanelor divine, a procesiunilor lor şi a perihorezei lor. Astfel, analogia celor două mistere între ele (…), ne permite o fericită aprofundare a unicului mister total constituit de cele două mister distincte dar interioare unul celuilalt: misterul Trinităţii în Biserică şi cel al Bisericii, trup al celor trei." [25]

Este clar că magisteriul Bisericii reprezintă forma vizibilă a misiunii Fiului în Biserică şi de aceea o „experienţă" mai înaltă decât cea a poporului, decât „experienţa" sacramentală la care are acces acesta şi care reprezintă forma vizibilă a misiunii Duhului Sfânt în cadrul Bisericii. Putem urca pe acest fir şi spune că cel care are „experienţa" supremă a prezenţei lui Dumnezeu în Biserică este pontiful roman; experienţa sa depăşeşte nu numai pe cea sacramentală, ci chiar şi pe aceea magisteriului episcopilor şi preoţilor: el reprezintă puterea juridică maximă căreia i se subordonează până şi învăţătura de credinţă. El reprezintă, pe cale de consecinţă, „experienţa" Tatălui însuşi. Dacă

Tatăl actualizează în cel mai înalt grad fiinţa divină, tot aşa şi papa actualizează în cel mai înalt grad fiinţa Bisericii. Argumentul catolic fundamental îl constituie textul biblic de la Matei XVI, 18: „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica mea". Sensul pe care teologia catolică îl dă acestui text este că numai Petru personal are capacitatea de a-l înţelege cu adevărat şi deplin pe Iisus Hristos şi numai formularea pe care o dă el credinţei poate constitui adevărata temelie pe care se poate întemeia Biserica în orice timp.

Această consecinţă va deveni mai evidentă în capitolul consacrat ierarhiei şi rolului acesteia în Biserica Romano Catolică.

## Atributele fundamentale ale Bisericii

1. *Unitatea*. Teologia romano-catolică admite în cadrul Bisericii o unitate de credinţă, o unitate de cult şi o unitate de conducere. Totuşi, când se trece la o definire mai precisă a acestei unităţi a Bisericii, teologia catolică recurge imediat la unitatea de conducere sau juridică ca garanţie a unităţii de cult şi mai ales de credinţă. B. Bartmann, deşi declară că „unitatea de credinţă este cea mai importantă, adaugă imediat că „această unitate indică faptul că membrii Bisericii nu se mulţumesc să păstreze aceeaşi credinţă interioară şi să facă din ea norma conduitei lor generale, ci o şi mărturisesc în formule precise în anumite împrejurări şi, la modul general, ei o manifestă şi prin acţiunile lor. Această unitate este operată prin magisteriul infailibil, căruia toţi credincioşii, susţinuţi prin graţia credinţei i se supun. (…)Vizibilitatea şi perceptibilitatea unităţii eclesiastice se manifestă *mai ales* în recunoaşterea exterioară a primatului papal. (…)Fără admiterea unui magisteriu infailibil nu se poate ajunge la unitate, nici măcar asupra celui mai mic articol fundamental (de credinţă). (…)*Părinţii* (orientali, n.n.) ignoră cu totul o astfel de concepţie largă a doctrinei creştine despre credinţă. Luptele dogmatice ale epocii patristice dovedesc că viziunea lor în această problemă era cu totul contrară; aceste lupte însă ar fi fost imposibile dacă Părinţii ar fi admis această concepţie largă (a infailibilităţii papale, n.n.)." [26]

Dependenţa unităţii Bisericii de infailibilitatea papală este afirmată şi în constituţia *Lumen Gentium* a Conciliului al II-lea de la Vatican: „Biserica unică a lui Hristos" este aceea pe care „Mântuitorul nostru, după învierea sa, a încredinţat-o lui Petru pentru a o păstori, dându-i acestuia şi celorlalţi apostoli misiunea de a o răspândi şi călăuzi. (…)Această Biserică, orânduită şi organizată în această lume ca societate, subzistă în Biserica Catolică, cârmuită de succesorul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el." [27]

Printre multele reproşuri care au fost aduse acestei concepţii juridice despre unitatea Bisericii există însă unul care incomodează în mod vădit teologia catolică şi pe care-l menţionează şi Bartmann. Este vorba de un fapt istoric şi anume despre cazul marii schisme occidentale când întregul Apus s-a văzut împărţit între mai mulţi papi (sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul celui de al XV-lea). Referindu-se la alegerea aproape simultană a papilor Urban al VI-lea şi Clement al VII –lea, istoricul bisericesc T. M. Popescu scrie: „Biserica şi popoarele s-au împărţit între cei doi papi. De la o reşedinţă papală la alta zburau fulgerele afuriseniilor şi excomunicărilor. La un moment dat aproape întreaga creştinătate apuseană s-a pomenit exclusă din Biserică de unul sau de altul dintre cei doi papi." [28]

Acestui argument adus de adversarii teoriei catolice că unitatea Bisericii ar fi asigurată de unitatea magisteriului infailibil, reprezentat în special de papalitate, Bartmann îi răspunde în felul următor: „Cu privire la marea schismă din Occident trebuie să se răspundă adversarilor că, în aceste triste timpuri, creştinătatea s-a împărţit din punct de vedere *material* în două şi chiar în trei partide, dar că, din contră, ea a păstrat din punct de vedere *formal* un ataşament fidel faţă de unitate şi că, prin urmare, această unitate a devenit efectivă de îndată ce chestiunea prealabilă a legitimităţii persoanei papei a fost reglată." [29] Este de observat însă că în realitate unitatea Bisericii la acel moment nu a fost restabilită prin exerciţiul infailibilităţii papale şi nici măcar al magisteriului. Marea schismă occidentală a fost rezolvată de către Conciliul de la Constantza (1414-1418) la care au participat nu numai conducători bisericeşti, ci în egală măsură şi conducători laici ai vremii, ca împăratul Sigismund al Germaniei (1410-1437) al cărui rol în declanşarea conciliului şi în deciziile care au fost luate cu acest prilej a fost hotărâtor.

Aşadar, pentru teologia catolică unitatea credinţei nu se bazează pe raţiuni interne ale credinţei în sine şi nici măcar pe infailibilitatea generală a Bisericii, care o mărturiseşte. Ea este asigurată numai de exerciţiul infailibilităţii papale. Marea schismă occidentală n-a făcut însă decât să demonstreze practic că acest *exerciţiu* este o iluzie în cazul apariţiei simultane a mai multor papi. Fixarea criteriului şi chiar a temeiului unităţii Bisericii în persoana unui om, fie el chiar şi un papă, denotă de fapt neîncrederea în prezenţa şi efectele reale ale dumnezeirii lui Hristos în Biserică. Elementul uman al *vicarului lui Hristos,* care este papa, apare teologiei catolice ca fiind un temei mai sigur al unităţii Bisericii decât prezenţa elementului supraumán al dumnezeirii lui Hristos.

2. *Sfinţenia*. B. Bartmann distinge două genuri de sfinţenie: una de ordin *personal,* care se referă la persoanele sfinte canonizate pentru viaţa lor exemplară, şi alta de ordin *real*, care se referă la obiecte sfinte şi rituri sacramentale. Aceasta din urmă este şi ea, la rândul ei, împărţită în *sfinţenie pasivă*, conferită unor obiecte prin consacrarea lor directă (biserici, altare, vase sfinte), şi *sfinţenie activă*, generată de rituri sacramentale. [30] Trebuie specificat aici că sfinţenia despre care se vorbeşte este una de ordin ontologic, iar nu pur declarativ, exterior, cum o afirmă protestanţii. Teologia catolică întemeiază sfinţenia Bisericii pe faptul că aceasta deţine „plinătatea mijloacelor mântuirii”. [31] Ca şi în cazul atributului unităţii, decretul despre ecumenism, din care am citat, face dependentă *sfinţenia* Bisericii tot de infailibilitatea papală, căci zice: „Numai prin Biserica Catolică a lui Hristos, care este instrumentul general de mântuire, poate fi dobândită plinătatea mijloacelor de mântuire. Credinţa noastră este că Domnul a încredinţat numai Colegiului apostolic în frunte cu Petru toate bogăţiile Noului Legământ pentru a constitui pe pământ Trupul unic al lui Hristos, căruia trebuie să-i fie pe deplin incorporaţi toţi aceia care aparţin deja, în vreun fel, Poporului lui Dumnezeu.” [32]

3. *Catolicitatea*. În mod obişnuit acest atribut înseamnă că fiecare Biserică locală posedă *deplin* atributele Bisericii lui Hristos. Cu alte cuvinte, calitatea de Biserică deplină a lui Hristos nu aparţine numai Bisericii Universale, ci şi fiecărei Biserici locale în măsura în care aceasta îşi păstrează identitatea interioară în materie de credinţă, de rituri şi de conducere cu Biserica Umniversală. Teologia catolică afirmă şi ea acest lucru în constituţia *Lumen Gentium,* când spune: „”Biserica lui Hristos este cu adevărat prezentă în toate comunităţile locale legitimate ale credincioşilor care, adunate în jurul Păstorilor lor, sunt şi ele numite în Noul Testament Bisericii. (…)În ele, prin predicarea Evangheliei lui Hristos, se adună credincioşii şi se celebrează misterul Cinei Domnului. (…)În aceste comunităţi adesea mici, sărace, izolate, este prezent Hriostos care, prin puterea sa, adună Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică.” [33]

Cu toate acestea *Catehismul Bisericii Catolice* adaugă fără echivoc că „Bisericile particulare sunt pe deplin catolice prin comuniunea cu una dintre ele: Biserica Romei…” [34] Aceasta înseamnă, în realitate, că sunt doar parţial catolice şi abia prin comuniunea lor cu Biserica Romei, singura cu adevărat catolică, devin şi ele deplin catolice. Teologia catolică nu mărturiseşte deschis faptul că, în opinia ei, adevărata catolicitate este deţinută de diferitele Biserici locale gradual proporţional cu apropierea lor, ca extensie şi număr de credincioşi, de nivelul Bisericii Romane, care, având-l în frunte pe papa şi cuprinzându-le pe toate, este singura cu adevărat universală sau catolică. Acest lucru devine foarte evident în momentul în care se defineşte catolicitatea Bisericilor Ortodoxe. Într-un discurs din 14 dec. 1975 papa Paul al VI-lea afirma că comuniunea cu aceste Biserici este atât de profundă, „încât lipseşte foarte puţin ca ea să-şi atingă plenitudinea care să permită o celebrare comună a Euharistiei Domnului.” [35]

4. *Apostolicitatea*. Este atributul cel mai explicit legat de infailibilitatea papală dintre toate. În viziunea *Catehismului* citat „Biserica este apostolică deoarece este întemeiată pe apostoli şi acest lucru are un sens triplu: ea a fost şi rămâne zidită pe ‚temelia apostolilor’, martori aleşi şi trimişi în misiune de Hristos însuşi; ea păstrează şi transmite, cu ajutorul Duhului care locuieşte în ea, învăţătura, tezaurul, cuvintele sănătoase auzite de la apostoli; până la întoarcerea lui Hristos, ea continuă să fie învăţată, sfinţită şi călăuzită de apostoli prin urmaşii lor în misiunea pastorală: colegiul episcopilor, asistaţi de preoţi, în unire cu succesorul lui Petru, păstorul suprem al Bisericii.” [36]

NOTE

[1] B. Bartmann, *op. cit.*, vol. 2, p.145
[2] B. Bartmann, *op. cit.*, vol. 2, p.164
[3] Jean Frisque, *L' ecclésiologie qu XX-e siècle*, în *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, Casterman, Paris, 1970, vol. 2, p.419
[4] J. Frisque, *op. cit.*, p.419
[5] J. Frisque, *op. cit.*, p.414
[6] J. Frisque, *op. cit.*, p.422
[7] J. Frisque, *op. cit.*, p.429
[8] J. Frisque, *op. cit.*, p.430
[9] J. Frisque, *op. cit.*, p.430
[10] Conciliul Ecumenic Vatican II, *Constituţii, decrete, declaraţii*, ediţie revăzută, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 2000, Constituţia dogmatică *Lumen gentium 8*, p.64-65
[11] Conciliul Ecumneic Vatican II, Decretul *Ad gentes 2,5*, p.288, 291
[12] Conciliul Ecumneic Vatican II, Constituţia pastorală *Gaudium et spes 21*, p.372-373
[13] Conciliul Ecumneic Vatican II, Decretul *Unitatis redintegratio 2*, p.137
[14] B. Margerie, *La Trinité chrètienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975, p.307-308
[15] B. Margerie, *op. cit.*, p.445-446
[16] La B. Margerie, *op. cit.*, p.322, n.28
[17] La B. Margerie, *op. cit.*, p.323, n.30
[18] La B. Margerie, *op. cit.*, p.326, n.33
[19] La B. Margerie, *op. cit.*, p.325, 326, 327, 328, 329
[20] *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, IBMBOR, Bucureşti, 1958, vol.2, p.799
[21] B. Margerie, *op. cit.*, p.440-441
[22] La B. Margerie, *op. cit.*, p.440, n.13
[23] Th. de Regnon, *Etudes positives sur lq Sqint Trinité*, Paris, 1892, vol.2, p.206, n.2
[24] Th. de Regnon, *op. cit.*, vol.2, p.207
[25] B. Margerie, *op. cit.,p.396-397*
[26] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.206, 208
[27] Constituţia *Lumen Gentium 8;* în *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti 1993, p.187, n.248
[28] *Istoria Bisericească Universală*, Bucureşti 1956, vol.2, p.64-65
[29] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.208
[30] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.209
[31] Decretul *Unitatis Redintegratio, 3;* în *Catehismul Bisericii Catolice…*, p.190, n.273
[32] Decretul *Unitatis Redintegratio, 3;* în *Catehismul Bisericii Catolice…*, p.188, n.249
[33] Constituţia *Lumen Gentium 26;* în *Catehismul Bisericii Catolice…*, p.191-192, n.293
[34] *Catehismul Bisericii Catolice…*, p.192, paragraful 834
[35] În *Catehismul Bisericii Catolice…*, p.193, n.305
[36] *Catehismul Bisericii Catolice…*, p.196-197, paragraful 857

CAPITOLUL AL PATRULEA
# DOCTRINA ROMANO – CATOLICĂ DESPRE IERARHIA BISERICEASCĂ

1. Consideraţii introductive. Teologia catolică are o concepţie foarte specială despre natura misiunii preoţeşti. Ea consideră că misiunea de a învăţa, de a sfinţi şi de a conduce pe oameni pe calea mântuirii revine, în diverse grade, întregii Biserici, începând cu papa şi terminând cu ultimul membru al laicatului catolic. „Biserica, spune *Decretul despre Apostolatul Laicilor, Apostolicum actuositatem,* s-a născut pentru ca, răspândind pe întregul pământ Împărăţia lui Hristos spre slava lui Dumnezeu Tatăl, să-i facă pe toţi oamenii părtaşi la răscumpărarea mântuitoare şi prin ei lumea întreagă să-i fie supusă lui Hristos întru adevăr. Toată activitatea Trupului Mistic îndreptată spre acest scop se numeşte *apostolat*; *Biserica îl exercită prin toate mădularele sale, desigur, în moduri diferite: căci chemarea creştină este, prin natra ei, şi chemare la apostolat.* (…)Aşadar, tuturor creştinilor le este impusă nobila sarcină de a lucra de a lucra neîncetat pentru ca vestea divină a mântuirii să fie cunoscută şi primită de toţi oamenii, pe întregul pământ."(AA, 2, 3; p.246, 247). [1]

Diferenţa dintre slujiri este doar una de treaptă şi anvergură. Cu alte cuvinte, papa exercită această misiune la nivelul întregii Biserici, episcopii, în diocezele lor, preoţii în parohii, iar laicii fiecare în cuprinsul ariei sale de acţiune. Cu alte cuvinte, teologia catolică nu distinge, asemenea ortodocşilor, între preoţia specială sau de hirotonie şi preoţia generală a poporului lui Dumnezeu; în viziunea catolică nu există decât o singură preoţie, cea specială, distribuită însă gradat în funcţie de treapta bisericească pe care se află fiecare. Papa deţine deplinătatea acestei preoţii; episcopii deţin aceeaşi preoţie, dar la nivelul mai scăzut al treptei pe care o ocupă; puterea preoţilor derivă din aceea a episcopilor, pentru ca, în final, laicii să participe la nivelul cel mai de jos la această preoţie harică, exercitând-o acolo unde nu o pot exercita, la nivelul lor, preoţii. Toţi participă însă la acelaşi *apostolat.*

2. Apostolatul Pontifului Roman. Cu privire la acest subiect *Constituţia Dogmatică despre Biserică: Lumen Gentium*, spune următoarele: „Acest Sfânt Conciliu, mergând pe urmele Primului Conciliu de la Vatican, învaţă şi declară împreună cu el, că Hristos, Păstorul veşnic, a întemeiat Sfânta Biserică trimiţându-i pe apostoli aşa cum el însuşi a fost trimis de Tatăl (cf. Ioan XX,21), şi a voit ca urmaşii lor, adică episcopii, să fie până la sfârşitul veacurilor păstori în Biserica sa. Iar *pentru ca episcopatul însuşi să fie unul şi indivizibil, a aşezat în fruntea celorlalţi apostoli pe Sfântul Petru şi a stabilit în el principiul şi fundamentul veşnic şi vizibil a unităţii credinţei şi comuniunii*. Conciliul pune din nou în faţa tuturor credincioşilor, pentru a fi crezută cu tărie, această învăţătură despre instituirea, perpetuitatea, puterea şi caracterul *primatului sacru* al Pontifului Roman şi despre *magisteriul lui infailibil…*"(LG, 18, p.74-75).

*Decretul privind Misiunea Pastorală a Episcopilor în Biserică: Christus Dominus* prezintă acelaşi statut al papei în termenii următori: „În această Biserică a lui Hristos, Pontiful roman, ca urmaş al lui Petru căruia Hristos i-a încredinţat misiunea de a paşte oile şi mieluşeii săi, se bucură din orânduire divină de puterea supremă, deplină, nemijlocită şi universală în ceea ce priveşte grija pentru mântuirea veşnică a oamenilor. De aceea, ca păstor al tuturor credincioşilor, având misiunea să asigure binele comun al Bisericii universale şi binele fiecărei Biserici în parte, deţine asupra tuturor Bisericilor primatul puterii legate de *oficiu (potestas ordinaria).*"CD, 1; p.153). *Oficiul* papei constă, desigur, în întreita misiune încredinţată de Hristos ierarhiei, adică aceea de a învăţa, de a sfinţi şi de a conduce poporul lui Dumnezeu pe calea mântuirii, pe calea către Împărăţia Cerurilor.

Conciliul al II-lea de la Vatican declară, aşadar, deschis, că nu face decât să continue linia Primului Conciliu de la Vatican în definirea statutului papei. Este foarte interesant că ceea ce îl distinge pa papă de adunarea întregului episcopat şi chiar de întreaga biserică este *oficiul său special* cu privire la predicarea Cuvântului şi la conducerea poporului lui Dumnezeu: papa are puterea de a învăţa poporul, dar o are sub forma specială a *magisteriului infailibil*: papa are puterea

de a conduce acelaşi popor, dar o are în termenii unui *primat sacru*. Ne-am fi aşteptat ca aceste atribute specială să fie regăsite şi pe linia exercitării puterii puterii sacramentale. Teologia catolică păstrează însă aici tăcerea. A existat o tendinţă în acest sens la Primul Conciliu de la Vatican, dar ea a fost înăbuşită în faşă: aceea de a defini papa ca o prezenţă specială a lui Hristos, asemenea prezenţei lui Hristos în elementele euharistice. Ideea era de a afirma că Hristos este prezent în sânul Bisericii sale prin Sfânta Euharistie şi prin Papă ! [2] Consecinţele unei asemenea dezvoltări doctrinare ar fi fost incalculabile, aşa că s-a renunţat la idee, deşi aceasta a fost cultivată o vreme destul de intens de unii teologi catolici. [3]

Totuşi, Conciliul al Doilea de la Vatican şi în general teologia catolică nu este prea departe de o asemenea afirmaţie din moment ce aşează principiul unităţii Bisericii nu în Hristos ca prezenţă reală în *trupul său eclezial*, ci în Pontiful Roman ca urmaş al lui Petru ! Hristos se roagă Tatălui „ca toţi să fie una, după cum tu, părinte, întru mine şi eu întru tine, aşa şi aceştia în noi să fie una, ca lumea să creadă că tu m-ai trimis"(Ioan XVII, 21). Principiul unităţii este în mod clar Hristos şi el se face vizibil şi cunoscut lumii tocmai sub forma slavei lui Hristos revărsată în lume, a prezenţei sale reale în Biserica sa: „Slava pe care tu mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una precum noi suntem una, precum noi una suntem: eu întru ei şi tu întru mine, ca ei să fie desăvârşiţi întru unime şi să cunoască lumea că tu m-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei, precum m-ai iubit pe mine."(Ioan XVII, 22-23). A afirma că principiul unităţii Bisericii este Petru şi urmaşii săi, Pontifii Romani, înseamnă a afirma indirect că papa reprezintă prin el însuşi, *per* se, o prezenţă specială, vizibilă, a slavei lui Hristos în lume, aşa cum Euharistia este prin ea însăşi o prezenţă specială a Dumnezeirii întrupate a lui Hristos în Biserică. Papa ar fi astfel un fel de *oblat* !

De fapt teologia catolică afirmă din totdeauna cu obstinaţie că temelia, piatra pe care Hristos şi-a întemeiat Biserica, este Petru. Acelaşi lucru îl face şi Conciliul când spune: „Apostolii, aşadar, predicând pretutindeni evanghelia (cf. Marcu XVI, 20), primită prin lucrarea Duhului Sfânt de către cei care îi ascultau, adună laolaltă Biserica universală *pe care Domnul a întemeiat-o pe apostoli şi a zidit-o pe Sfântul Petru, mai marele lor*, Iisus Hristos fiind el însuşi capul unghiului."(LG, 19; p.75). Controversele cu protestanţii mai ales au dezvoltat o literatură uriaşă cu privire la cine este cu adevărat *piatra* pe care stă Biserica. Voi aminti doar îndemnul Sfântului Petru însuşi care este mai presus de orice interpretare: „Apropiaţi-vă de el (Hristos), *piatra cea vie* de oameni, într-adevăr, neluată în seamă, dar la Dumnezeu aleasă şi de preţ."(I Petru II, 4).

Acest statut de *piatră* sau *temelie* pe care este zidită Biserica conferă papei o semnificaţie specială: el este înlocuitorul lui Hristos pe pământ, *vicarul lui Hristos* ! [4] Papa *ţine locul lui Hristos*, el acţionând *in persona Christi* ! Aceste afirmaţii conduc la ideea că, în viziunea teologiei catolice, papalitatea constituie, într.adevăr, gradul cel mai înalt de actualizare a prezenţei lui Hristos în Biserică, forma cea mai înaltă sub care apare Hristos însuşi în lume. Biserica nu este, astfel, spaţiul în care este făcut prezent însuşi Hristos, ci spaţiul în care poporul lui Dumnezeu, ca *materie in-formă*, este *in-format*, activat în diverse trepte de către ierarhie, forma cea mai înaltă reprezentând-o papa. *In-formarea* supremă a poporului lui Dumnezeu ar trebui să fie exercitată, desigur, de Hristos însuşi, dar atunci poporul s-ar confunda panteist cu trupul său istoric, aşa cum am arătat în prelegerea consacrată fiinţei Biserici în catolicism. Pentru a evita această consecinţă, teologia catolică afirmă *in-formarea* poporului la nivelul maxim al Pontifului Roman care <u>înlocuieşte</u> *in-formarea* directă de către Hristos.

3. *<u>Apostolatul episcopilor</u>*. Constituţia dogmatică *Lumen Gentium* vorbeşte despre „natura colegială a ordinului episcopilor": „Precum, din instituirea Domnului, Sfântul Petru şi ceilalţi apostoli au format un singur Colegiu Apostolic, în acelaşi fel sunt uniţi între ei Pontiful Roman, urmaşul lui Petru, şi episcopii, urmaşii apostolilor. (…)Colegiul sau Corpul episcopal nu are, însă, autoritate decât împreună cu Pontiful Roman, urmaşul lui Petru, în calitate de Cap, are păstrează integral primatul asupra tuturor, atât păstori cât şi credincioşi. Căci Pontiful Roman, în virtutea misiunii sale de *vicar al lui Hristos* şi Păstor al întregii Biserici, are în Biserică puterea deplină, supremă şi universală, pe care o poate exercita totdeauna în mod liber. Ordinul episcopilor, care succede în magisteriu şi în conducerea pastorală Colegiului Apostolilor sau, mai exact, în care Corpul Apostolic se perpetuează neîntrerupt, *este, de asemenea, împreună cu Capul său, Pontiful Roman, şi niciodată fără acest Cap, subiectul supremei şi deplinei puteri asupra întregii Biserici*, putere care nu poate fi exercitată decât cu consimţământul Pontifului Roman."(LG, 22, p.78).

Decretul *Christus Dominus* stabileşte şi el acelaşi statut al episcopatului în termenii următori: „Episcopii, rânduiţi de Duhul Sfânt, sunt urmaşii apostolilor ca păstori sufleteşti şi, împreună cu Suveranul Pontif şi sub autoritatea lui, au misiunea să perpetueze lucrarea lui Hristos, Păstorul veşnic. Într-adevăr, Hristos a dat apostolilor şi urmaşilor acestora porunca şi puterea de a învăţa toate neamurile, de a-i sfinţi pe oameni întru adevăr şi de a-i păstori. Aşadar, episcopii, prin Duhul Sfânt ce le-a fost dat, au fost constituiţi adevăraţii şi autenticii învăţători ai credinţei, pontifi şi păstori. Această îndatorire episcopală, primită prin consacrare episcopală, episcopii, părtaşi la grija pentru toate Bisericile, *o exercită în comuniune cu Supremul Pontif şi sub autoritatea lui, în tot ce ţine de magisteriu şi de cârmuire,* uniţi cu toţii într-un Colegiu sau Cap pentru cele ce privesc întreaga Biserică a lui Dumnezeu."(CD,2-3).

Decretul se referă aici la misiunea universală de a învăţa şi cârmui Biserica lui Hristos. Nu este vorba de misiunea episcopilor în diocezele lor, ci de aceea care se referă la învăţarea şi păstorirea *întregii Biserici*. Forma supremă de manifestare a acestei *puteri universale* de a învăţa şi conduce Biserica este Conciliul Ecumenic. „Această putere, declară decretul *Christus Dominus*, este exercitată solemn în Conciliul Ecumenic. De aceea Conciliul (II Vatican) declară că toţi episcopii, în caliatte de membrii ai Colegiului Episcopal, au dreptul să participe la Conciliul Ecumenic."(CD, 4, p.154). Constituţia *Lumen Gentium* se grăbeşte să precizeze însă că: „Nu poate exista Conciliu Ecumenic dacă nu este confirmat ca atare sau cel puţin acceptat de Urmaşul lui Petru; şi e o prerogativă a Pontifului Roman de a convoca aceste concilii, de a le prezida şi a le confirma. Aceeaşi putere colegială poate fi exercitată, împreună cu papa, de episcopii aflaţi în lumea întreagă, cu condiţia de a fi chemaţi la o acţiune colegială de către Capul Colegiului sau, cel puţin, cu condiţia ca acesta să aprobe sau să accepte liber acţiunea comună a episcopilor răspândiţi pe tot pământul, aşa încât să fie vorba de un adevărat act colegial."(LG, 22, p.79).

Episcopii exercită însă acelaşi *oficiu (potestas ordinaria)* în diocezele lor, pe care-l exercită papa la nivelul întregii Biserici. „Episcopii, ca urmaşi ai apostolilor, au *per se*, în diocezele încredinţate lor, întreaga putere legată de *oficiu (potestas ordinaria)*, proprie şi nemijlocită, care este necesară pentru exercitarea îndatoririi lor pastorale, rămânând în vigoare totdeauna şi în toată puterea pe care Pontiful Roman o are în virtutea misiunii sale de a rezerva anumite probleme pentru sine sau pentru o altă autoritate."(CD, 8, p.156). oficiul despre care este vorba aici se refetră în special la învăţarea şi conducerea poporului lui Dumnezeu. Nici la acest nivel, însă, episcopii nu au de fapt întreaga putere, căci şi în acest caz papa îşi rezervă dreptul ca „anumite probleme" să le trateze direct prin *dicasteriile* sale sau prin *legaţii pontificali*.

Ce sens are atunci precizarea că episcopii au în diocezele lor *per se* întreaga putere a oficiului ? Constituţia *Lumen Gentium* pare să ofere următorul răspuns: „Consacrarea episcopală, odată cu misiunea de a sfinţi, le conferă şi pe acelea de a învăţa şi a conduce, misiuni care, însă, prin natura lor, nu pot fi exercitate decât în comuniune ierarhică cu Capul şi membrii Colegiului. Din Tradiţia atestată mai ales în ceremoniile liturgice şi în obiceiurile Bisericii atât în Răsărit cât şi în apus, rezultă clar că impunerea mâinilor şi cuvintele consacrării conferă harul Duhului Sfânt şi imprimă un caracter sacru, astfel încât episcopii, în mod eminent şi vizibil, acţionează *in persona Christi* în numele şi ca reprezentanţi ai lui."(LG, 21; p.77-78).

Asemenea Pontifului Roman, episcopii acţionează şi ei, dar în diocezele lor, *în locul lui Hristos, in persona Christi.* Sensul acestei precizări este acela că episcopii acţionează astfel nu numai în locul lui Hristos, ci şi în locul papei. Ei sunt delegaţii şi reprezentanţii papei, aşa cum papa este delegatul, reprezentantul direct al lui Hristos. În anumite situaţii papa nu renunţă însă la privilegiul său de a acţiona direct, iar nu prin reprezentanţii săi episcopali şi atunci o face, aşa cum am arătat mai sus, prin dicasterii sau prin legaţi pontifi. Important este însă că episcopii înlocuiesc atât pe Hristos, cât şi pe papă *în diocezele lor*, în acele sectoare în care papa le îngăduie să-l reprezinte. Ei sunt, deci, *vicarii* atât ai lui Hristos cât şi ai papei. De fapt, ei sunt nişte *vicari ordinari* prin comparaţie ci legaţii pontificali, care devin, astfel, nişte *vicari extraordinari.* Deşi Conciliul nu menţionează acest lucru, rezultă din toate acestea că episcopii, ca subordonaţi şi reprezentanţi ai papei, deţin o parte din puterea pontificală supremă, au „din duhul" papei, aşa cum Moise a luat cândva „din duhul său" şi „l-a turnat" peste cei şaptezeci de bătrâni.

4. *Apostolatul preoţilor*. Ca şi Pontiful Roman, ca şi episcopii, preoţii desfăşoară şi ei aceeaşi misiune în sânul poporului lui Dumnezeu, dar la nivelul parohiilor sau al sectoarelor care le-au fost

încredinţate. *Decretul privind Slujirea şi Activitatea Preoţească,Presbyterorum Ordinis,* spune următoarele în acest sens: „Exercitând, la nivelul lor de autoritate, funcţia lui Hristos Cap şi Păstor, preoţii, *în numele episcopului*, adună laolaltă familia lui Dumnezeu într-o comunitate frăţească strânsă în unitate şi o călăuzesc la Dumnezeu Tatăl, prin Hristos, în Duhul Sfânt.”(PO, 6; p.334). Natura slujirii preoţilor este aceeaşi ca cea a episcopilor. Aşa cumepiscopii au o parte „din duhul” papei, tot astfel şi preoţii: ei au o parte „din duhul” apostolilor, respectiv a urmaşilor acestora, episcopii. Acelaşi document conciliar spune „*Deoarece au o anumită participare la funcţia apostolilor, preoţii* primesc de la Dumnezeu harul să fie slujitori ai lui Hristos Iisus printre neamuri…” Şi încă: „Astfel, după ce i-a trimis pe apostoli aşa cum el însuşi fusese trimis de Tatăl, Hristos, prin aceiaşi apostoli, i-a făcut părtaşi de consacrarea şi misiunea sa pe urmaşii acestora, episcopii, *a căror funcţie de slujire a fost transmisă în grad subordonat preoţilor*, pentru ca aceştia, constituiţi în Ordinul Prezbiteriului, să fie colaboratorii Ordinului Episcopal, pentru a împlini cum se cuvine misiunea apostolică încredinţată de Hristos.”(PO, 2; p.328).

Deşi cu privire la episcopi conciliul n-a îndrăznit să invoce ca model al constituirii lor în raport cu papa exemplul lui Moise care a „turnat din duhul său” asupra celor şaptezeci, Conciliul menţionează, de data aceasta, acest model în legătură cu preoţii (PO, 7; p.336), după care precizează: „Dumnezeu, care este singurul Sfânt şi Sfinţitor, a voit să-şi ia colaboratori şi ajutoare care să slujească smerit lucrării de sfinţire. De aceea preoţii sunt consacraţi de Dumnezeu prin episcop ca, fiind părtaşi în mod deosebit la preoţia lui Hristos, să acţioneze în celebrarea celor sfinte ca slujitori ai aceluia prin Duhul său.” S-ar părea, conform acestui text, ca măcar preoţii să fie reprezentanţii reali ai lui Hristos în parohiile lor. În realitate, „preoţii sunt în legătură ierarhică, sub diferite aspecte, cu *episcopul* lor *şi astfel îl fac, într-un fel, prezent în fieare comunitate a credincioşilor.*”(PO, 5; p.332,333). În felul acesta preoţii nu sunt decât *vicarii episcopului* în parohii, înlocuitorul lui.

O problemă specială o reprezintă funcţia sfinţitoare. Decretul *Christus Dominus* prevede următoarele în această privinţă: „În exercitarea funcţiei lor de a sfinţi episcopii să nu uite că au fost aleşi dintre oameni şi au fost rânduiţi pentru oameni în cele ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri şi jertfe pentru păcate. Într-adevăr, episcopii se bucură de plinătatea Sacramentului Preoţiei şi de si de ei depind, în exercitarea puterii lor, preoţii, care au fost şi ei consacraţi ca preoţi ai Noului Testament pentru a fi colaboratori înţelepţi ai Ordinului Episcopal, cât şi diaconii care, sfinţiţi spre slujire, servesc Poporul lui Dumnezeu în comuniune cu episcopul şi cu preoţimea lui. De aceea *episcopii sunt principalii împărţitori ai Tainelor lui Dumnezeu, precum şi conducătorii, promotorii şi păstrătorii întregii vieţi liturgice în Biserica încredinţată lor. Episcopii, aşadar, trebuie să facă toate eforturile ca toţo credincioşii, prin Euharistie, să cunoască şi să trăiască mai profund Mielul Pascal, aşa încât să formeze un singur Trup bine închegat în unitatea iubirii lui Hrstos.*”(CD, 15; p.159).

În absenţa episcopului însă preotul devine imediat înlocuitorul acestuia, *vicarul* lui. Acest rol de *vicar* apare mai ales în cazul Sfintei Euharistii. Documentul *Presbyterorum Ordinis* spune în acest sens următoarele: „Centrul comunităţii credincioşilor este adunarea euharistică *prezidată de preot.* Deci preoţii îi învaţă pe credincioşi să-i ofere lui Dumnezeu Tatăl Victima dumnezeiască în jertfa Liturghiei şi, împreună cu ea, să aducă ofranda vieţii proprii. (…)Îi învaţă să participe la celebrările liturgice astfel încât să poată împlini în ele o rugăciune sinceră…”(PO, 5; p.333). Această imagine a unei adunări euharistice prezidată de preot contrastează însă atât cu cele spuse de decretul conciliar *Christus Dominus* despre episcop, cât mai ales cu realitatea liturgică a primelor veacuri. În acea vreme, în mijlocul adunării ecleziale şi în spatele altarului unic se găsea tronul episcopului, care stătea pe locul lui Dumnezeu, simbolizând imaginea vie a lui Hristos de la Cina cea de Taină. În jurul tronului său erau aşezaţi prezbiterii, în vreme ce alături stăteau în picioare diaconii, asistându-l în slujire, iar în faţa sa poporul, are asista la celebrarea euharistică. [5] Dimpotrivă, imaginea preotului - centru al celebrării euharistice, aşa cum o prezintă documentul conciliar amintit, nu face decât să întărească statutul preotului de vicar, de înlocuitor al episcopului său.

Dar ceea ce depăşeşte cu mult viziunea răsăriteană despre statutul preotului, situându-se chiar în contrast cu principiile ecleziologice ortodoxe fundamentale este recomandarea expresă a Conciliului ca preotul să săvârşească *mise private*. „În taina Jertfei Euharistice, în care preoţii îşi

îndeplinesc funcţia lor principală, se săvârşeşte necontenit lucrarea răscumpărării noastre şi de aceea se recomandă insistent celebrarea ei în fiecare zi, acesta fiind un act al lui Hristos şi al Bisericii, *chiar şi atunci când nu poate fi prezent nici un credincios.*" „Pentru aşi îndeplini cu fidelitate slujirea, ei (preoţii) trebuie să aibă la inimă convorbirea zilnică cu Hristos Domnul în *vizitarea şi cultul personal al Sfintei Euharistii.*"(PO, 13, 18; p.345, 352). Ca şi episcopii şi ca şi însuşi papa, preoţii nu sunt doar vicarii superiorilor lor, ci sunt şi *reprezentanţii* poporului lui Dumnezeu pe care-l rezumă în persoana lor şi-l pot reprezenta înaintea lui Dumnezeu şi în lipsă.

5. *Apostolatul laicilor*. Decretul *Christul Dominus* cuprinde următorul ordin pentru episcopi şi preoţi: „Li se va arăta cu insistenţă credincioşilor că *au datoria de a face apostolat, fiecare după condiţia şi aptitudinile sale*: li se va recomanda să participe la diferite opere de apostolat laic şi mai ales la Acţiunea Catolică, sau să le sprijine. Trebuie, de asemenea, promovate şi încurajate *asociaţiile care urmăresc direct sau indirect un scop supranatural: căutarea unei vieţi mai desăvârşite, vestirea evangheliei lui Hristos la toţi oamenii, răspândirea învăţăturii creştine, dezvoltarea cultului public, realizarea unor scopuri sociale, opere de pietate sau de caritate.*"(CD, 17; p.161). la rândul său, decretul *Apostolicum actuositatem* specifică: „Există o mare varietate de asociaţii de apostolat. Unele îşi propun *să atingă ţelul apostolic general al Bisericii; altele scopuri de evanghelizare şi sfinţire considerate în anumite aspecte; altele urmăresc scopuri de însufleţire creştină a sferei lucrurilor pământeşti, iar altele dau mărturie lui Hristos în mod deosebit prin fapte de milostenie şi caritate. (...)Asociaţiile nu sunt scopuri în sine, ci trebuie să slujească la împlinirea misiunii Bisericii faţă de lume. Valoarea lor apostolică depinde de conformitatea cu scopurile Bisericii, precum şi de mărturia creştină şi de spiritul evanghelic ale fiecărui membru şi ale întregii asociaţii.*"(AA, 19; p.260).

Voi lăsa pentru finalul acestei expuneri comentarea extraordinarei afirmaţii pentru un ortodox, că asociaţiile – formaţiuni pur omeneşti – pot „urmări direct sau indirect scopuri supranaturale", când noi ştim că singura căreia trebuie să i se recunoască acest privilegiu este Biserica; ba chiar că aceleaşi asociaţii îşi pot propune nici mai mult nici mai puţin decât „să atingă scopul general al Bisericii" ! Pentru moment să vedem care este motivul întemeierii şi existenţei acestor asociaţii. La prima vedere s-ar părea că este o concesie făcută unui entuziasm deosebit al unor laici, care vor să activeze mai viu decât se face acest lucru în mod obişnuit într-o biserică. Nici vorbă ! Motivul este voinţa expresă a Conciliului ca aceste asociaţii să existe pentru a *suplini* activitatea Bisericii. Baza acestei activităţi a laicilor este faptul că ei sunt părtaşi la misiunea preoţească. *Aici nu este însă vorba de preoţia generală, ci de aceea specială de care aceştia se împărtăşesc la nivelul corespunzător treptei lor.*

Decretul *Apostolicum actuositatem* spune în acest sens: „Misiunea Bisericii are drept scop mântuirea oamenilor, mântuire ce se dobândeşte prin credinţa în Hristos şi prin harul lui. Aşadar, apostolatul Bisericii şi al tuturor membrilor ei este îndreptat în primul rând spre a dezvălui lumii, prin cuvinte şi fapte, mesajul lui Hristos şi a-i împărtăşi harul lui. Acest lucru se realizează mai ales prin slujirea cuvântului şi a sacramentelor, care este încredinţată în mod deosebit clarului, *dar în care laicii au şi ei un rol de mare importanţă, pe care trebuie să-l implinească pentru a fi ‚împreună-lucrători ai adevărului (III Ioan 8). Mai ales în acest domeniu apostolatul laicilor şi slujirea pastorală se completează reciproc. Laicilor li se oferă nenumărate ocazii de a exercita apostolatul evanghelizării şi al sfinţirii.*"(AA, 6; p.250).

Câteva paragrafe mai jos decretul este şi mai precis: „Laicii, făcuţi părtaşi la misiunea preoţească, profetică şi regală a lui Hristos, îşi împlinesc în Biserică şi în lume partea lor proprie din misiunea întregului popor al lui Dumnezeu. Ei îşi desfăşoară concret apostolatul *activând pentru evanghelizarea şi sfinţirea oamenilor*, precum şi străduindu-se să pătrundă şi să perfecţioneze ordinea temporală cu spiritul evangheliei, astfel încât activitatea lor în acest domeniu temporal să dea o mărturie limpede despre Hristos şi să slujească la mântuirea oamenilor. Fiind propriu stării laicilor de aşi duce viaţa în mijlocul lumii şi a treburilor lumeşti, ei sunt chemaţi de Dumnezeu ca, însufleţiţi de spirit creştin, să-şi exercite apostolatul în mijlocul lumii ca o plămadă."(AA, 2; p.246).

Apostolatul laicilor depinde, fireşte, de ierarhie: „Astfel ierarhia, orânduind în diverse moduri apostolatul în funcţie de împrejurări, leagă mai strâns anumite forme ale lui de propria sa misiune apostolică, păstrând, totuşi, natura proprie a fiecăreia şi deosebirea dintre ele şi fără a le răpi laicilor libertatea de acţiune necesară. Acest act al ierarhiei se numeşte, în diferite documente bisericeşti,

*mandat.* În sfârşit, ierarhia încredinţează laicilor anumite îndatoriri care se află într-o legătură mai strânsă cu îndatoririle Păstorilor: *de pildă expunereaînvăţăturii creştine, în anumite acte liturgice, în grija pentru suflete.* În virtutea acestei misiuni, laicii sunt total supuşi conducerii superioare bisericeşti cât priveşte exercitarea acestor funcţii. (…)Episcopii, parohii şi ceilalţi preoţi regulari şi diecezani să nu uite că dreptul şi îndatorirea de a exercita apostolatul sunt comune tuturor credincioşilor, fie clerici, fie laici şi că laicii îşi au rolul propriu în edificarea Bisericii. De aceea să lucreze frăţeşte cu laicii în Biserică şi pentru Biserică şi să aibă o grijă deosebită să-i sprijine pe laici în operele lor apostolice."(AA, 24, 25; p.262-263).

Decretul din care am citat până aici ajunge la vârful argumentării sale cu privire la apostolatul laicilor în momentul în care îi justifică până la capăt utilitatea: laicii desfăşoară misiunea lor învăţătoare, sfinţitoare şi conducătoare ca parte proprie lor din preoţia lui Hristos (este vorba de preoţia specială) nu împreună cu ierarhia, cum ar fi la ortodocşi cazul citeţilor sau al ipodiaconilor, ci *în locul ei*. „Apostolatul în mediul social, spune acelaşi document conciliar, adică preocuparea de a pătrunde de spirit creştin mentalitatea şi moravurile, legile şi structurile comunităţii în care trăieşte fiecare, este într-o atât de mare măsură misiunea şi obligaţia laicilor *încât nu poate fi niciodată împlinit cum se cuvine de către altcineva.* În acest domeniu laicii pot desfăşura apostolatul semenului faţă de semen. Aici ei completează mărturia vieţii cu mărturia cuvântului. La nivelul muncii sau al profesiei, sau al studiului, sau al domiciliului, sau al timpului liber, sau al asociaţiilor, *ei sunt cei mai apţi pentru a-şi ajuta fraţii.* (…)Ei dispun pe neobservate ( ! ) inimile tuturor faţă de acţiunea harului. (…)Modul lor de a acţiona pătrunde treptat mediul în care trăiesc şi muncesc. (…)Mulţi oamnei nu pot auzi evanghelia şi nu-l pot cunoaşte pe Hristos *decât prin laicii cu care vin în contact.*"(AA, 13; p.256).

Laicii, aşadar, sunt un fel de preoţi în mijlocul societăţii încă necreştinate, încă nedevenită Biserică. Laicii au *mandat*, asemenea preoţilor din partea episcopilor şi asemenea episcopilor din partea Pontifului Roman de a activa în acele sectoare ale lumii în care atitudinea faţă de ierarhie este încă rebelă. Ei sunt astfel în aceste sectoare *vicarii*, înlocuitorii preoţilor. Documentul îi numeşte, la un moment dat, pe laici chiar „administratorii înţelepciunii creştine"(AA, 14; p.257). Nu este clar de ce ei nu sunt numiţi direct şi formal „iconomi ai tainelor lui Dumnezeu"(I Corinteni IV, 1), căci a fi administratori ai înţelepciunii creştine chiar asta înseamnă ! În felul acesta, deşi acest lucru nu este afirmat deschis, laicii fac parte, ca treapta cea mai de jos, din ierarhia bisericească, adică din preoţia specială.

6. ***Comentarii***. Am studiat aici doctrina catolică despre ierarhia bisericească nu în amănuntele ei, ci în viziunea ei de fond. Această viziune este dominată de de două idei majore: prima este aceea că *ierarhia ar reprezenta poporul, adunarea, Biserica, înaintea lui Dumnezeu*; potrivit acestei viziuni preotul rezumă în sine adunarea credincioşilor săi şi pentru acest motiv, în numele şi în locul ei, poate oferi lui Dumnezeu, singur, jertfa euharistică în cadrul a ceea ce s-a numit *misa privată.* Dar să nu se creadă că această substituire se referă numai la comunitatea euharistică parohială; ea este posibilă chiar pentru *întreaga Biserică*, după cum afirmă chiar papa Paul al VI-lea într-un document pontifical: „Fiecare Liturghie, spune el, chiar dacă este celebrată de preot în particular, nu este particulară, ci este *un act* al lui Hristos şi *al Bisericii*. Biserica învaţă *să se ofere pe sine în Jertfa pe care o oferă, jertfă universală*, şi aplică lumii întregi spre mântuire puterea răscumpărătoare unică şi infinită a Jertfei Crucii. Căci fiecare Liturghie care se celebrează este oferită nu numai pentru mântuirea câtorva, ci pentru mântuirea lumii întregi. (…)Aşadar, *le recomandăm părinteşte şi stăruitor preoţilor, care sunt bucuria noastră deosebită şi cununa noastră în Domnul, să celebreze zilnic Liturghia cu vrednicie şi cu evlavie.*" [6]

Această reprezentare este tot ceea ce poate fi mai potrivnic sobornicităţii ortodoxe. Căci în viziunea ortodoxă preotul nu aduce jertfă lui Hristos în numele şi în locul poporului lui Dumnezeu; această jertfă a fost adusă o singură dată de Iisus Hristos pe Cruce şi acţiunea preotului se rezumă doar la *actualizarea* ei pe altarul liturgic. De aceea în rugăciunea *Heruvicului* se spune: „Tu eşti cel ce aduci şi cel ce te aduci, Hristoase Dumnezeule…" Preotul Noului Legământ nu mai aduce jertfe în numele său şi al poporului, ca în Vechiul Testament, căci Hristos a adus pe Golgota Jertfa unică şi infinită pentru toate veacurile până la sfârşitul lor. Preotul actualizează, deci, această Jertfă a lui Hristos, aducând-o ca *pâine şi băutură a vieţii* pe pământ, în mijlocul adunării, din Împărăţia lui Hristos, Noul Canaan. Iată de ce această Jertfă, ca dar euharistic coborât din Împărăţia lui Hristos

prin apostoli şi urmaşii lor, adică prin cei trimişi special de Dumnezeu ca s-o aducă adunării poporului care se află încă pe drum, *in via*, nu poate fi adusă în absenţa poporului: ea se aduce pentru popor, ca s-o guste ca pe o arvună a ceea ce va primi deplin în eshaton, şi trebuie să fie prezent pentru a o primi. De aceea episcopul sau preotul care îndrăzneşte să săvârşească Liturghii în absenţa poporului trebuie caterisit. Este şi motivul pentru care aşa-numitele capele private construite de cei bogaţi pentru ca un preot să săvârşească numai pentru ei Liturghia n-a fost popularizat şi nici recomandat în vreun fel şi nici nu este recomandabil din punct de vedere ortodox.

Tot la acest capitol mai trebuie precizat că în ortodoxie, atunci când preotul săvârşeşte Liturghia în prezenţa poporului, dar în absenţa episcopului, nu înseamnă că el este *vicarul, înlocuitorul episcopului său.* Episcopul este prezent virtual la fiecare Liturghie şi-n fiecare comunitate, chiar dacă această prezenţă nu poate fi de ordin fizic, din motive binecuvântate. Având în vedere prezenţa sa *de jure*, chiar dacă este numai una virtuală, preotul îi pomeneşte numele ca şi cum el ar fi prezent, se apleacă în faţa scaunului din spatele Sf. Altar şi tămâiază locul nu ca şi cum episcopul ar fi prezent, ci *pentru că el este prezent*, deşi numai virtual. Fără prezenţa episcopului înţeleasă ca obligatorie şi imposibil de substituit prin altcineva nici o Liturghie nu este valabilă. Căci episcopul aduce adunării poporului lui Dumnezeu darurile Împărăţiei Cerurilor, ale Împărăţiei lui Hristos, şi numai el este *trimis* să anunţe apropierea acestei Împărăţii, împreună cu preoţii săi. Din acelaşi motiv, este inadmisibilă teoria că, atunci când săvârşeşte Liturghia, preotul o face singur, numai cu poporul. Rolul preoţilor este să fie veşnic în jurul episcopului lor şi al tronului acestuia, aşa cum îl înconjurau aceştia pe Sf. Iacov, atunci când a venit Sf. Pavel la ei (Fapte XXI, 18).

Cel ce are obligaţia de a aduce în mijlocul lumii vestea cea bună a apropierii Împărăţiei Cerurirlor şi a oferi adunării darurile Noului Canaan sunt numai urmaşii apostolilor, adică episcopii înconjuraţi de preoţii şi diaconii lor. Doar lor le-a fost încredinţat mandatul chemării tuturor la ospăţul Împărăţiei Cerurilor a cărui arvună o primim în cadrul Sf. Liturghii. Preoţia Noului Legământ nu este prefigurată în Vechiul Testament de preoţia Jertfelor de la Templul din Ierusalim, adică de preoţia mozaică, ci de cei doisprezece trimişi să aducă din Canaan mostre din bogăţiile promise, precum şi de cei şaptezeci de bătrâni care-l ajutau pe Moise să conducă poporul spre pământul făgăduinţei. Iată de ce ideea aducerii de jertfe în numele poporului de către ierarhia Noului Legământ este o viziune *mozaică* despre preoţia creştină. Preoţia creştină aduce poporului în Sf. Liturghie mostre din bogăţiile promise de Dumnezeu „celor ce-l iubesc pe el”(I Corinteni II, 9), adică din Noul Canaan al Împărăţiei Cerurilor.

Dacă aceasta este misiunea preoţiei Noului Legământ, nu mai este posibilă ideea *vicariatului* ! Rolul episcopului nu este acela de a-l înlocui pe Papă în dioceza sa, aşa cum nici rolul preotului nu este acela de a-l înlocui pe episcop în parohia în care slujeşte. La fiecare nivel rolul ierarhiei este acela *de a-l face prezent pe Hristos.* Nici episcopul, nici preotul nu se oferă pe ei înşişi comunităţii, ci oferă trupul şi sângele lui Hristos; nici episcopul, nici preotul nu oferă comunităţii propria lor învăţătură, ci pe aceea a lui Hristos; regulile după care ierarhia îndrumă viaţa membrilor unei comunităţi pe calea mântuirii nu sunt regulile lor, ci acelea ale lui Hristos. Ultimul lucru pe care trebuie să-l facă un ierarh sau un preot este acela de a se impune pe sine comunităţii sale; dimpotrivă, fiecare din ei au datoria ca, prin tot ceea ce spun şi fac, să transpară cât mai mult posibil ceea ce a spus şi a făcut Hristos însuşi. Autoritatea lor nu este o autoritate în sine, ci trebuie să reveleze autoritatea lui Hristos. Aceasta este esenţa statutului lor de *trimişi*: ei sunt trimişi în lume să-l facă prezent sub diferite forme pe însuşi Hristos.

În al doilea rând, este ceva absolut uimitor pentru un ortodox să audă de asociaţii laice care pot avea scopuri supranaturale sau chiar care pot avea un scop general identic cu acela al Bisericii înseşi ! Cum poate avea o asociaţie omenească, o realitate pur umană scopuri supranaturale ? Dar mai ales, cum poate fi mai eficientă în propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, în sfinţirea oamenilor şi în conducerea lor la mântuire o asociaţie omenească, prin contrast cu Biserica însăşi, care, fiind un aşezământ divino-uman, posedă în esenţa ei şi răspândeşte peste întreaga lume puterea însăşi a Dumnezeirii lui Hristos impregnată în esenţa ei ? Vom admite că o asociaţie omenească este mai puternică decât Biserica lui Hristos, care dispune de ajutorul direct al lui Dumnezeu în orice problemă ? Pe de altă parte, cum este posibil ca într-o misiune specifică numai apostolilor şi urmaşilor lor, aceea de a evangheliza, a sfinţi şi a conduce poporul spre mântuire, să fie trimişi laici

? Cine i-a trimis pe ei în lume să anunţe aşa ceva ? De unde a luat ierarhia catolică dreptul de a *trimite,* de a *mandata* aceşti laici într-un asemenea scop ? De la Hristos ? Unde se află temeiul unei asemenea proceduri ?

A afirma că există medii sociale în care evanghelizarea, sfinţirea şi cârmuirea pe calea către Hristos n-o poate face nimeni mai eficient decât un laic sau o organizaţie înseamnă declararea falimentului ierarhiei în efortul ei de a-şi împlini misiunea pentru care a fost trimisă în lume. dacă laicilor le este încredinţată o asemenea misiune, atunci, pe lângă Biserica propriu-zisă, ai cărei membrii se disting de ne-membrii prin faptul că sunt, toţi, botezaţi, mai există un fel de Biserică pregătitoare, o Biserică a catehumenilor, sau chiar o Para-Biserică, ai cărei „preoţi" sunt laicii ! Aceasta mai înseamnă că ierarhia îşi exercită misiunea ei de vestire, sfinţire şi conducere numai către cei botezaţi deja, adică numai către membrii unei adunări căreia deja i s-a vestit, care deja a primit un anume grad de sfinţire şi de îndrumare către mântuire. Dar atunci înseamnă că ceea ce oferă ierarhia propriu-zisă poporului lui Dumnezeu este doar un grad mai înalt de învăţătură, de sfinţire şi cârmuire decât acela pe care i-l oferă laicii. De fapt, acesta este şi sensul învăţăturii catolice despre diferenţa dintre treptele ierarhiei bisericeşti: laicii oferă începutul, introducerea elementară în învăţătura, tainele şi disciplina Bisericii; preoţii oferă acelaşi lucru, dar la un nivel mai înalt, episcopii la un nivel şi mai înalt şi, în fine, papa, care oferă sfinţirea maximă, iertarea maximă şi învăţătura infailibilă.

O viziune mai străină de Noul Testament decât aceasta este greu de imaginat. Este cazul să facem aici o precizare fundamentală, a treia în ordinea comentariilor de faţă. Biserica nu începe să existe abia în urma botezului membrilor ei. Biserica nu este numai adunarea celor deja botezaţi; ea începe să existe ac atare dn momentul în care în urechile celor încă nebotezaţi răsună pentru prima dată chemarea la moştenirea Împărăţiei lui Hristos, chemarea la credinţa în făgăduinţa bogăţiilor spirituale infinite ale Noului Canaan. Biserica este chemarea tuturor oamenilor la ospăţul Împărăţiei lui Dumnezeu. Or, această chemare coboară până în „pieţele" şi până la „gardurile" lumii acesteia, adică până la condiţia umană cea mai joasă cu putinţă. Până acolo sunt trimişi apostolii şi urmaşii lor să anunţe apropierea Împărăţiei de lumea aceasta, de om, şi să cheme pe toţi la ospăţul ei. Esenţa acestei „coborâri" a trimişilor lui Dumnezeu, care la început au fost apostolii, iar mai pe urmă au fost şi vor fi până la sfârşitul timpurilor episcopii, a fost exprimată de Mântuitorul în pilde ca aceea a nunţii fiului de împărat, a samarineanului milostiv, a oii celei pierdute sau a drahmei. Aceasta înseamnă că *nu este nevoie de asociaţii laice pentru a desfăşura misiuni de caritate sau chiar de evanghelizare incipientă, căci caritatea şi evanghelizarea „neamurilor" este însăşi esenţa Bisericii lui Hristos şi a misiunii apostolilor ei din toate timpurile.*

Să nu se creadă că milostenia faţă de săraci se fundamentează numai pe iubirea cu care suntem datori în calitate de creştini, de ucenici ai lui Hristos; această fundamentare minimă este valabilă doar pentru membrii poporului lui Dumnezeu, adică pentru laici. Apostolii şi prezbiterii şi urmaşii lor peste timpuri au avut şi au un motiv în plus să se coboare până la marginile condiţiei umane: este însăşi esenţa misiunii lor, a trimiterii lor în lume pentru a-l salva pe cel „căzut între tâlhari", căci tot omul căruia i se vesteşte Cuvântul lui Dumnezeu, căruia i se aduce vestea salvării, este în fond un „căzut între tâlhari", adică un căzut în capcana patimilor, a păcatelor şi a morţii. Vestea cea bună nu se aduce celor care deja o au şi au crezut-o, ci celor care până atunci n-au auzit-o şi n-au sperat-o. Apoi, de ungerea cu „untdelemn şi vin" a rănilor nu au nevoie cei ce sunt sănătoşi, ci tocmai cei care „abia mai este viu"; aceştia sunt cei cărora ierarhia trebuie să-i ridice, dacă vrea să se deosebească de preoţii şi leviţii Vechiului Testament. În fine, pe aceştia, iar nu pe alţii, trebuie să-i conducă ea la „casa de oaspeţi" spre a-i tămădui.

Când trimişii, apostolii, împăratului cheamă la nuntă oaspeţii, ei coboară în pieţe, în uliţe şi ajung până la garduri chiar, spre a-şi împlini misiunea care le-a fost încredinţată; căci coborârea lor până acolo n-a fost iniţiativa lor, ci chiar ţinta precisă spre care au fost trimişi ca să facă chemarea la marele ospăţ. Ospăţul Împărăţiei lui Hristos este, evident, împărtăşirea cu trupă şi sângele său euharistic, pentru care este necesară pregătirea, haina de nuntă corespunzătoare. Misiunea ierarhiei, a celor trimişi spre a chema pe toţi la acest ospăţ, este aceea de a coborî până la marginile condiţiei umane. Acolo, printre cerşetori, decăzuţi, drogaţi, împătimiţi, săraci, abandonaţi, va găsi ea pe cei pe care trebuie să-i cheme şi pe care trebuie să-i convingă să dea curs chemării lui Dumnezeu ai cărei mesageri ea este. Desigur, misiunea ierarhiei este şi aceea de a păstra pe „credincioşi" în

limitele Bisericii, prin predica, tainele şi îndrumarea cu care-i înconjoară la fiecare slujbă şi ocazie. Dar adevărata ei misiune este aceea de a coborî de fiecare dată mai adânc în această vale a plângerii care este lumea şi de a scoate dintre „tâlhari" pe cei căzuţi. Iată de ce *ceea ce noi numim astăzi asistenţa socială, nu este o activitate extra-bisericească, ci este însăşi esenţa misiunii trimişilor (apostolilor( lui Dumnezeu în lume şi abia aceasta constituie Biserica propriu-zisă.*

Un om aflat pe treptele cele mai de jos ale condiţiei umane nu poate fi chemat direct la „ospăţul Împărăţiei" fără ca mai întâi să i se vindece mai întâi rănile trupeşti şi apoi şi cele sufleteşti. De altfel, Biserica nu-şi poate asuma în lume o altă misiune decât aceea pe care şi-a asumat-o însuşi Mântuitorul, când a zis: „Duhul Domnului este peste mine, care m-a uns să binevestesc *săracilor*, care m-a trimis să vindec pe cei *zdrobiţi cu inima*, să propovăduiesc *robilor*, dezrobirea şi celor *orbi* vederea, să slobozesc pe cei *apăsaţi* şi să vestesc anul plăcut Domnului."(Luca IV, 18). Misiunea Bisericii, aşadar, asemenea celei a Mântuitorului, este, aşadar, una eminamente *socială.* Vestea cea bună, care trebuie răspândită în lume de apostoli şi de prezbiteri şi apoi de urmaşii lor în fiecare timp, trebuie rostită începând cu straturile cele mai de jos ale societăţii. Nu trebuie întemeiate asociaţii laice pentru a vindeca pe cei bolnavi, a ridica din mizerie pe cei săraci, etc. Diferenţa dintre o asociaţie care-şi propune activităţi sociale, pe de o parte, şi Biserica lui Dumnezeu, care şi ea îşi propune să ridice pe cei „căzuţi între tâlharii" patimilor sau ai necazurilor, pe cei părăsiţi, etc., este că, în timp ce asociaţiile caritabile pur laice nu-şi propun şi nu pot să-şi propună un alt scop decât o reabilitare pur materială şi socială a celor de care se ocupă, Biserica, prelungeşte această reabilitare materială şi socială într-o reabilitare spirituală, religioasă: chemarea la masa Împărăţiei lui Hristos presupune mai întâi să oferi mâncare, îmbrăcăminte şi îngrijire medicală celor săraci şi bolnavi, pentru ca, în final, să-i aduci la Sf. Liturghie pentru a se împărtăşi şi ei nu numai cu hrana cea materială, ci şi cu „pâinea vieţii veşnice".

Nu în zadar Mântuitorul îşi însoţea în permanenţă predica cu vindecări: vestirea cuvântului lui Dumnezeu în lume este vestirea unui cuvânt cu putere, a unui cuvânt care aduce peste lume forţa restauratoare a Împărăţiei Cerurilor. Şi nu în zadar criteriile după care vom fi judecaţi la sfârşitul timpurilor, pentru a intra în Împărăţia lui Dumnezeu, sun în primul rând cele ale grijii pentru flămânzi, însetaţi, bolnavi, întemniţaţi, etc. Restaurarea fiinţei umane este ţinta evanghelizării; or, aceasta trebuie să înceapă de la nivelul trupului pentru a atinge în final nivelul spiritului. Ţinta către care sunt trimişi apostolii ca să aducă vestea izbăvirii şi darurile vieţii veşnice sunt „păcătoşii", iar nu cei drepţi, „bolnavii", iar nu cei sănătoşi. De aceea multe veacuri la rând bisericile erau înconjurate de bolniţe, azile şi tot felul de aşezăminte pentru cei săraci. *Vasiliada* Sf. Vasile cel Mare n-a fost creată doar dintr-un impuls caritabil la modul general, ci pentru că marele episcop al Neo Cezareii Capadociei a considerat că misiunea sa de episcop, de urmaşi al apostolilor, începe printre săraci, bolnavi şi fără adăpost, cărora el le aducea hrana cea materială, şi se termină la Sf. Altar de unde aducea aceloraşi oameni şi hrana vieţii veşnice, împărtăşirea cu trupul şi sângele lui Hristos.

NOTE

[1] Indicaţiile din paranteze cuprind *numele* documentului conciliar din care am citat, numărul *papagrafului* şi *pagina* după ediţia tradusă în limba română şi publicată sub titlul: *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, ediţie revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 2000

[2] Vezi la T. M. Popescu, *Enciclica patriarhilor ortodocşi*, ….

[3] Vezi la abatele Bougaud….

[4] *Lumen Gentium, 22*; p.78

[5] I. Zizioulas, *op. cit.*, p.171, n.40-46

[6] Papa Paul al VI-lea, Enciclica *Misterium Fidei*, 3; în *Conciliul Ecumenic Vatican II…*, p.345, n.15

## CAPITOLUL AL CINCILEA
# DOCTRINA PROTESTANTĂ DESPRE FIINŢA BISERICII

1. *Consideraţii introductive.* Afirmaţia ecleziologică protestantă fundamentală este aceea că, în fiinţa ei adevărată, Biserica este invizibilă. Acest accent aproape exclusiv pus pe „invizibilitatea" Bisericii adevărate nu este decât o reacţie la teoria catolică a „vizibilităţii" Bisericii ca organizaţie în fruntea căreia se află pontiful roman. „Reforma, spune Louis Berkhof, a reacţionat împotriva acestei concepţii exterioare despre Biserică şi a afirmat că esenţa Bisericii este comunitatea invizibilă şi spirituală a sfinţilor. Această Biserică cuprinde pe credincioşii tuturor timpurilor şi nu pe alţii, şi în afara ei nu există mântuire. Ea este trupul spiritual al lui Iisus Hristos menit să reflecte slava lui Dumnezeu aşa cum s-a manifestat aceasta în lucrarea mântuirii." [1]

Teologii protestanţi resping în bloc ideea că Biserica ar fi *jure divino* o instituţie vizibilă prevăzută cu o structură ierarhică riguroasă. Eşti membru al Bisericii celei adevărate, adică al acelei Biserici pe care a întemeiat-o Hristos, nu printr-o afiliere la o organizaţie bisericească sau religioasă considerată a fi divină, ci numai dacă ai fost predestinat spre mântuire. În consecinţă, Biserica cea adevărată nu este rodul voinţei oamenilor de a se asocia sub o conducere vizibilă, ci este exclusiv opera lui Dumnezeu care, singur, decide pe cine să includă în Biserica sa şi pe cine nu. Pe scurt Biserica adevărată ar fi adunarea tuturor celor chemaţi şi aleşi de Dumnezeu spre a fi mântuiţi, „chemaţi să iasă din relaţia obişnuită cu lumea pentru a fi un popor special al lui Dumnezeu. Această chemare este însoţită de promisiuni speciale şi este împlinită prin credinţă, închinare, dragoste şi ascultare din partea celor chemaţi." [2]

Acest mod de a înţelege esenţa Bisericii n-a fost şi nu este o expresie a vreunui capriciu al teologiei protestante; el este rezultatul unui mod radical diferit de a înţelege natura lui Dumnezeu şi a relaţiilor sale cu lumea. Doctrina predestinării prin care reformatorii au înlocuit nesfârşitele speculaţii teologico-filozofice medievale despre natura lui Dumnezeu a operat o modificare profundă în viziunea protestanţilor despre Biserică. În contextul acestei doctrine Biserica este exclusiv opera lui Dumnezeu şi, aşa cum nimeni nu ştie cu certitudine dacă este predestinat să fie mântuit sau nu, nimeni nu ştie dacă aparţine cu adevărat sau nu Bisericii celei adevărate, adică adunării celor aleşi, predestinaţi să fie mântuiţi. De aceea nimeni nu ştie unde se află Biserica cea adevărată: limitele ei sunt astfel invizibile. Apartenenţa la Biserica cea invizibilă poate fi cel mult o speranţă, dar niciodată o certitudine, căci numai Dumnezeu îi cunoaşte cu adevărat pe ai săi II Timotei II, 19).

2. *Trăirea în Duhul Sfânt.* Modificarea viziunii occidentale cu privire la esenţa Bisericii a început cu mult înaintea apariţiei Reformei. Majoritatea oamenilor considerau, evident, că pentru a fi mântuit, condiţia esenţială era să aparţii organizaţiei oficiale şi vizibile a Bisericii Romane. Pe la mijlocul secolului al XIII-lea au apărut în Occident o serie de secte religioase animate de o viziune radical diferită, care, în esenţă, au început să înveţe că mântuirea depinde în realitate de relaţia pe care o are fiecare cu Dumnezeu, mai exact de cât de intensă este trăirea sa în Duhul Sfânt. Un exemplu în acest sens a fost secta „fraţilor spiritului liber", sectă ce a cunoscut rapid o mare răspândire mai întâi în Germania, apoi în Franţa şi Italia. La un moment dat s-au alăturat acestei secte şi o serie de mişcări de ajutorare a săracilor, bătrânilor şi bolnavilor apărute sub influenţa unui oarecare Lambert de Begue (Scufiţă). Numele de *beguini* dat membrilor acestei secte a fost tradus în Germania în cel de *begarzi,* iar pentru că aceştia erau veşnic pe drumuri propovăduindu-şi credinţa şi ajutând săracii, li s-a mai spus şi *fahrende begarden* (scufiţele rătăcitoare).[3]

Ideile acestor predicatori rătăcitori erau următoarele: Dumnezeu este prezent oriunde în lume, dar cel mai intens în om. Singur omul posedă spirit, toate celelalte fiinţe şi lucruri care alcătuiesc lumea nu posedă aşa ceva. Întrucât omul are în el pe însuşi Dumnezeu identificat cu sufletul său, nu mai e nevoie de vreo „mijlocire" a preoţilor sau a călugărilor pentru a intra în contact cu

Divinitatea. Omul prin chiar sufletul său este în contact direct şi nemijlocit cu Divinitatea şi din acest motiv nu mai are nevoie de oficiile rituale şi în general de mijlocirea clerului. Atât clerul monahal cât şi cel mirean trebuie să dispară împreună cu întreaga ierarhie ecleziastică atât de costisitoare pentru credincioşii cărora li se cereau mereu bani pentru întreţinerea unui fast inutil.

Pe de altă parte, în baza unei asemenea intimităţi a prezenţei lui Dumnezeu în sufletul său, omul, asemenea lui Dumnezeu, trebuie să fie liber de orice constrângere atât în gândire cât şi-n faptele sale. Or, pentru o asemenea libertate de sorginte divină nu mai poate exista „păcat". Un păcat este o abatere de la porunca lui Dumnezeu, o încălcare a acesteia de către o fiinţă diferită de el cum este omul. Cum însă sufletul omului este unit cu Dumnezeu până la identitate, orice gând sau faptă a acestui om va fi, de fapt, gândul sau fapta lui Dumnezeu însuşi. Astfel, norma după care este apreciată o faptă ca bună sau rea nu mai este exterioară omului, ci omul însuşi, în calitatea sa de Dumnezeu întrupat, este însăşi norma oricărei fapte. Iată de ce tot ceea ce făptuieşte un astfel de om este bun pentru cel care făptuieşte în el este chiar Dumnezeu. Rezultatul la care au ajuns begarzii în baza acestei concepţii a fost acela că n-au mai recunoscut pentru ei valabilitatea vreunei oprelişti morale sau legale, chiar atunci când practicau desfrâul, furtul sau alte păcate. [4]

Begarzii n-au pus, evident, problema naturii Bisericii. Nici n-ar fi avut cum, căci ei reprezentau o mişcare a pietismului popular departe de orice subtilitate teologică. Ideea lor însă era că, pentru a trăi cu adevărat în Dumnezeu, pentru a avea experienţa contactului deplin cu Divinitatea, n-aveau nevoie de Biserica oficială cu preoţii şi călugării ei fastuoşi, n-aveau nevoie să aparţină unei organizaţii vizibile, omeneşti, când ei aparţineau lui Dumnezeu, erau chiar însuşi Dumnezeu în sufletele lor. Această stare de spirit n-a pierit cu trecerea timpului. Aşa se face că o regăsim şi în vremea Reformei: este ceea ce se va numi mişcatrea anabaptistă. În frenezia lor reformatoare, aceste grupuri aflate şi ele în preajma lui Luther au dorit să radicalizeze la maximum Reforma, adică să distrugă din temelii structurile lumii vechi.

Istoricul englez K. Randel expune această situaţie în termenii următori: „Luther şi Zwingli erau moderaţii Reformei. Mulţi însă din primii lor susţinători au devenit rapid nerăbdători faţă de prudenţa lor. Exista cerinţa pentru o mult mai radicală ruptură cu vechile credinţe şi practici. Se argumenta că gândirea iniţială nu a fost dusă la concluzia ei logică, cum ar fi trebuit. Asemenea puncte de vedere erau exprimate din ce ]n ce mai categoric ]n Saxonia şi ]n alte părţi începând din 1522. La început era puţină coerenţă în vocile nemulţumite care erau expresia unor opinii individuale, dar în curând a devenit clar că exista un număr mare de oameni care împărtăşeau un punct de vedere comun. Ei nu erau pregătişi să fie reduşi la tăcere, ci credeau că au dreptate şi că fuseseră aleşi de Dumnezeu ca profeţi pentru răspândirea adevărului. Ceea ce au şi început să facă. Acestor reformatori religioşi radicali li s-a dat numele colectiv de anabaptişti. Cuvântul a fost folosit pentru prima dată pentru a denumi pe opozanţii radicali ai lui Zwingli la jumătatea anului 1520. Dar în curând s-a aplicat tuturor care susţineau schimbări mari în religie." [5]

Rezultatul a fost acela că în final anabaptiştii n-au mai acceptat tutela lui Luther, ci s-au dezlănţuit într-o mare mişcare de devastare a vechilor structuri sociale, politice şi ecleziastice cu intenţia clădirii unei lumi radical noi, de fapt de grăbire a instaurării pe pământ a Împărăţiei Cerurilor. Din punct de vedere religios, o parte a anabaptiştilor, moştenitori ai acelei spiritualităţi aparte a vechilor begarzi, au întemeiat la Münster un fel de regat de tipul Vechiului Testament în care orice lux şi orice licenţă morală erau permise. „Anabaptiştii, spune acelaşi K. Randell, nu erau originali în adoptarea unei abordări mai spirituale a religiei. Timp de mai mult de un secol s-au ridicat voci împotriva accentuării de către Biserică a necesităţii îndeplinirii riturilor religioase mai curând decât cea a credinţei oamenilor. Luther parcursese un anumit drum în stabilirea unui echilibru între importanţa credinţei şi cea a faptei. Dar radicalii au mers mult mai departe. O mică minoritate a lor predicau că tot ceea ce era important era numai credinţa. Comportamentul nu conta. Aceasta era luată de unii ca justificare pentru a încerca să-şi satisfacă toate poftele. (…)Prin urmare, erau foarte vulnerabili în faţa delirurilor lunatice ale unor demagogi pricepuţi care se autoproclamau ca mesageri speciali ai lui Dumnezeu şi cele mai rele excese se produceau când asemenea oameni obţineau un larg sprijin." [6]

Rezultatul a fost asedierea Münsterului şi masacrarea anabaptiştilor. Alţii însă au optat pentru rigorism. „Cei mai mulţi anabaptişti priveau lumea ca pe un loc păcătos, plin de tentaţii, şi aveau tendinţa să se retragă din această lume. Ei încercau să se unească numai cu puţinii tovarăşi

credincioşi care să-i sprijine în codul lor specific de comportament. Adesea aceasta implica retragerea lor fizică din restul comunităţii şi închiderea lor în unităţi separate şi autonome. Chiar dacă ei rămâneau în contact cu majoritatea necredincioşilor, se remarcau ca fiind foarte diferiţi. Uneori acest lucru se realiza prin adoptarea unor forme simplificate de îmbrăcăminte şi forme purificate de vorbire, dar cel mai adesea era o chestiune de adoptare a unui stil de viaţă total diferit bazat pe muncă susţinută, puţine plăceri şi dese rugăciuni.” [7]

În marea lor majoritate anabaptiştii nu erau intelectuali. Prin urmare, ei nu-şi întemeiau reforma lor exclusiv pe Biblie, cum făceau Luther şi Zwingli. Anabaptiştii pretindeau o autoritate chiar dincolo de Biblie; ei credeau că Dumnezeu însuşi comunică cu fiecare credincios pe calea Sfântului Duh. Ei acceptau că aceste comunicări pot avea loc chiar în timpul studierii textului sacru sub forma unor viziuni sau a unor voci interioare. Problema a căpătat contur şi proporţii în momentul în care mulţi dintre ei au început să accepte ca adevăratul Cuvânt al lui Dumnezeu viziuni şi învăţături aflate în conflict direct cu mesajul biblic. Unii ajunseseră chiar să considere Biblia o lucrare a diavolului pentru a înşela pe cei nevrednici. [8]

Mişcarea anabaptistă din vremea lui Luther s-a răspândit de-a lungul secolelor în întreaga lume occidentală sub forma a ceea ce astăzi cunoaştem ca neoprotestantism. Facţiunea ea care se apropie astăzi cel mai mult de stilul de trăire religioasă al vechilor anabaptişti este mişcarea harismatică sau penticostală răspândită în special în spaţiul american. Luther îi acuza pe anabaptiştii vremii sale de interpretare nepermis de liberă a Scripturii sub pretextul inspiraţiei Duhului Sfânt. „Entuziaştii” sau „profeţii cereşti”, spunea el, au abandonat Cuvântul lui Dumnezeu plasând mai presus de acesta lucrarea internă a Duhului Sfânt aşa cum înţelegeau ei că se manifestă ea. Aceeaşi acuzaţie o aduc astăzi luteranii americani harismaticilor tot mai mulţi din rândurile lor: ca şi cei din vremea Reformei, harismaticii sau penticostalii trăiesc o experienţă a Duhului Sfânt care de multe ori depăşeşte cadrele Scripturii, ale Cuvântului lui Dumnezeu aşa cum îl avem noi în Biblie. [9]

Referindu-se direct la mişcarea penticostală aşa cum se manifestă aceasta în ea însăşi, nu răspândită în interiorul altor denominaţiuni, un autor penticostal american spune: „Ei (penticostalii) au realizat că reformatorii au alungat şi chiar au condamnat grupurile harismatice şi anabaptiste din sânul aşa-numitei ‚reforme radicale’. Din acest motiv, în viziunea lor reformatorii n-au reformat şi crezurile romano catolice ale Vestului, ci au perpetuat o înţelegere atrofiată a importanţei Sfântului Duh în viaţa creştină de zi cu zi. (…)Penticostalii au încercat adesea să surmonteze deosebirile dintre creştini printr-o discreditare a ceea ce ei au perceput ca fiind crezurile divizatoare. Ei s-au văzut pe ei înşişi ca o împlinire a eshatologiei promise, ca acel aluat care va dospi frământătura, aducând-o la unitatea unei singure Biserici. (…)Biserica lui Dumnezeu, spune un document al mişcării penticostale, nu are nici un crez.” [10]

O altă formă sub care au supravieţuit vechii anabaptişti este mişcarea metodistă iniţiată în Anglia de John Wesley. După Wesley nu poate exista viaţă, mai ales o viaţă creştină, fără Duhul Sfânt. Mai mult, Biserica însăşi este alcătuită din aceia care au pe Duhul şi există oriunde poporul îl are pe Duhul Sfânt care mărturiseşte, iartă, învigorează susţine şi ne conduce la contemplarea lui Dumnezeu. prezenţa Duhului Sfânt nu este limitată la aceia care au o credinţă dreaptă, au o experienţă religioasă corectă, adoră pe Dumnezeu în mod corect; ba nici măcar la aceia care citesc cum se cuvine Scriptura. Adevăratul creştinism, susţinea el şi odată cu el şi metodiştii de astăzi, are mult mai mult de-a face cu trăirea şi cu prezenţa Duhului Sfânt decât are cu credinţele. „Fructele morale ale credinţei, spune un autor metodist, ne privesc mai mult decât sistemele de doctrină. (…)Libertatea care ne hrăneşte în această privinţă este baza sensului larg (în care noi înţelegem) apartenenţa la poporul lui Dumnezeu.” [11]

În rezumat, toate aceste „mişcări” provenite din vechiul anabaptism, care a reprezentat în vremea lui Luther aşa-numita „reformă radicală”, renunţă la orice criteriu exterior, fie el şi biblic, în a defini apartenenţa la poporul lui Dumnezeu, adică esenţa Bisericii. Pentru toate aceste mişcări, apartenenţa la adevărata Biserică a lui Hristos nu este un aspect care se judecă în funcţie de o normă exterioară, fie ea relaţia cu o organizaţie vizibilă, cum este Biserica Romană, sau conformitatea rigidă cu Biblia, cum insistă, spre exemplu, luteranii; adevărata apartenenţă, spun penticostalii, o garantează trăirea în Duhul eliberată de orice criteriu exterior, de orice normă biblică, chiar. În aceste condiţii, este evident că Biserica cea adevărată nu mai poate avea limite vizibile, ea fiind definită numai în termeni de intensitate a trăirii religioase, a trăirii „în Duhul Sfânt”.

Accentul pus exclusiv pe această „trăire” în detrimentul oricărei norme exteriore echivalează cu afirmaţia că apartenenţa la Biserica adevărată depinde de sălăşluirea Duhului Sfânt în om, deci exclusiv de factorul divin. Prin urmare, numai Duhul Sfânt cunoaşte pe adevăraţii membrii ai Bisericii. Predestinaţia este aici fundamentul exclusiv al definirii adevăratei Biserici, pe care, din acest motiv, numai ochii credinţei o pot identifica; pentru cei „cărora nu le este dat” s-o vadă, adevărata Biserică este un mister de nepătruns. Iată de ce în viziunea mişcărilor harismatice, penticostale, adevărata Biserică este în esenţa ei cu totul invizibilă. Nimeni nu poate şti cu certitudine cine-i aparţine fără numai Duhul lui Dumnezeu „care suflă unde voieşte”. Nu întâmplător au renunţat aceste mişcări cu totul la crezurile tradiţionale şi în special la afirmarea credinţei riguroase în Sfânta Treime. Eliberate de rigoarea pe care o impunea conformitatea cu conţinutul doctrinar al acestora, mişcările harismatice au putut practica „trăirea” cu totul liberă „în Duhul”, degajată de orice exigenţă exterioară la care obligă apartenenţa la organizaţia vizibilă, exterioară a unei Biserici tradiţionale.

Quakerii ilustrează, probabil, cel mai bine acest principiu. „Quakerii (prietenii) sau Plymouth Brethren (creştinii după evanghelie), spune M. Erickson, tăgăduiesc faptul că Biserica are nevoie de o formă concretă sau vizibilă (de organizare, n.n.). în consecinţă, ei au eliminat toate structurile de conducere. Ei accentuează, în schimb, lucrarea lăuntrică a Duhului Sfânt; el îşi exercită influenţa asupra credincioşilor individuali şi-i călăuzeşte mai degrabă într-un mod direct, decât prin intermediul unor organizaţii sau instituţii. Quakerii pun accentul pe conceptul de ‚lumină lăuntrică’. Deoarece calitatea de membru al unei biserici are o semnificaţie minimă, nu există reguli explicite de alăturare la o biserică. Este posibil ca în grupurile locale să existe prezbiteri sau supraveghetori care au anumite responsabilităţi. Întrunirile se ţin pentru determinarea cursului unor acţiuni. Totuşi, nu se votează niciodată nimic. În schimb, deciziile sunt luate printr-un acord mutual produs de Duhul Sfânt.

„Creştinii după evanghelie, continuă autorul, elimină efectiv Biserica vizibilă. Ei susţin că Biserica există pe pământ în primul rând în forma ei invizibilă, care este alcătuită din toţi credincioşii adevăraţi. Prin urmare, nu este nevoie de o organizaţie care să implice deţinători speciali ai unor funcţii. Preşedenţia Duhului Sfânt este forţa conducătoare. În cadrul fiecăruia din aceste grupuri se depune un efort coroborat pentru a se elimina cât se poate de mult din organizarea structurală. Ele se bazează pe activitatea Duhului Sfânt, că el va lucra într-un mod direct în aşa fel încât le va convinge de ceea vrea să înfăptuiască.” [12]

3. *Conformitatea cu Scriptura*. *Luther*. Luther şi Calvin au reprezentat Reforma moderată pe baze pur biblice. Marcaţi de umanismul timpului, de dorinţa de a ajunge la forma originară, autentică, a mesajului biblic, ei erau adevăraţii savanţi ai textului sacru, spre deosebire de anabaptişti care, în majoritatea lor erau oameni din popor, fără nici o cultură laică sau teologică. În consecinţă, deşi au afirmat că singură credinţa produsă de Dumnezeu în sufletul omului face pe cineva membru al adevăratei Biserici, care, în esenţa ei, este tocmai de aceea invizibilă, atât Luther cât şi Calvin s-au văzut nevoiţi să adauge la această precizare foarte generală şi o serie de *criterii obiective* menite să-l asigure pe credincios că nu este prada unei iluzii subiective despre lucrarea lui Dumnezeu în sufletul lui. Aceste criterii erau menite, deci, să ofere o oarecare certitudine celor credincioşi că aparţin Bisericii adevărate, invizibile, că sunt aleşi, predestinaţi spre mântuire.

În faţa devastărilor pe care au început să le provoace anabaptiştii în euforia trăirii lor eliberate de orice restricţie socială, bisericească sau chiar biblică, Luther a început să proclame o primă restricţie la celebrul său principiu *sola fide* înţeles în sensul că numai credinţa individuală te face membru al Bisericii adevărate şi invizibile: adevărata trăire în Duhul Sfânt, aceea care-ţi dă garanţia apartenenţei la poporul lui Dumnezeu şi a alegerii, a predestinării spre mântuire este *conformitatea experienţei cu Scriptura, cu mesajul Evangheliei.* Astfel, adevăratul creator şi susţinător al Bisericii celei invizibile este Cuvântul lui Dumnezeu sau Biblia care-l conţine. în felul acesta Luther evita reproşul romano-catolic că cei ce se despart de Biserica vizibilă nu mai sunt în nici un fel membrii ai Bisericii. Conformitatea cu Scriptura însemna că oricine este atins lăuntric de Cuvântul lui Dumnezeu face parte din Biserica cea adevărată care este invizibilă, iar nu dintr-o instituţie care nu are nimic de-a face cu aceasta. În plus acest criteriu oferea o stavilă în calea tendinţelor anarhiste ale anabaptiştilor. [13]

Excesele anabaptiştilor l-au silit pe Luther să înmulţească însă criteriile apartenenţei la adevărata Biserică. Astfel, la acela al conformităţii cu Scriptura el a trebuit foarte curând să adauge un nou criteriu: *acela al primirii celor două Taine, Botezul şi Euharistia*. El a ajuns să afirme că, deşi credincioşii adevăraţi, membrii ai Bisericii invizibile nu pot fi cunoscuţi de ochii pământeşti obişnuiţi, s poate, totuşi, şti cu siguranţă că într-o comunitate în care se predică corect Cuvântul lui Dumnezeu şi se administrează cele două Taine există cu certitudine câţiva credincioşi adevăraţi, deci şi Biserica cea adevărată, deşi invizibilă, căci, zicea el, Cuvântul lui Dumnezeu nu este lipsit de eficacitate. [14] Administrarea celor două Taine devenea, astfel, semnul vizibil al prezenţei Bisericii invizibile, al apartenenţei câtorva credincioşi la ea.

Controversa cu anabaptiştii era acerbă. Aceştia reproşau adepţilor lui Luther caracterul sec al credinţei lor, cu alte cuvinte absenţa roadelor prezenţei Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt în sufletele lor. Luther şi-a dat seama de puterea acestui reproş: într-adevăr, dacă Duhul Sfânt este prezent în sufletul cuiva, această prezenţă nu poate să nu fie eficace, adică să nu aibă roadele cuvenite. Este şi motivul pentru care la cele criterii sus-menţionate el a mai adăugat un al treilea şi anume *acela al practicării rugăciunii fervente şi a virtuţilor învăţate de Legea lui Dumnezeu.* [15] Cu aceasta Luther încerca, în mod evident, să consolideze „vizibilitatea” Bisericii din punctul de vedere doctrinar, cultic şi disciplinar. Formaţia lui scolastică, teologică şi umanistă, îşi spunea cuvântul.

*Melachton.* Melanchton a fost marele colaborator al lui Luther. El este autorul textului *Confesiunii Augustane* şi a unei *Apologii* a acestei mărturisiri de credinţă. În textul Confesiunii se se oferă următoarea definiţie a Bisericii: „Biserica este comunitatea sfinţilor în care se învaţă drept Evanghelia şi se administrează corect Tainele.” Numai aceia sunt membrii ai Împărăţiei lui Dumnezeu, ai trupului lui Hristos, ai Bisericii, care experiază în inima lor acţiunea lui Hristos şi a Duhului Sfânt. „Indicii care ne pun pe urma acestor membrii vii sunt predica curată a Evangheliei şi administrarea corectă a Tainelor.” Din acest motiv Biserica cea invizibilă nu este o idee platonică, refugiată undeva în afara lumii noastre, ci ea există cât se poate de reală pe pământ unde cuprinde în mod nevăzut mulţi copii ai lui Dumnezeu. [16]

În *Confesiunea de la Augsburg*, formulată cu intenţia unei apropieri de catolicism sub presiunea împăratului Carol Quintul, Melanchton, care a redactat textul, dă om definiţie şi mai amplă a Bisericii accentuând criteriile vizibile ale apartenenţei la ea. „O Biserică Sfântă va exista întotdeauna, pentru că Biserica este comunitatea în care Evanghelia este predicată corect şi Sacramentele sunt aplicate corect. Pentru adevărata unitate a Bisericii este suficient să convenim împreună în ceea ce priveşte învăţătura Bibliei şi administrarea sacramentelor; este necesar ca peste tot să existe tradiţii similare ale oamenilor sau rituri şi ceremonii similare instituite de oameni. (…)Trupul şi sângele lui Hristos sunt cu adevărat prezente şi sunt distribuite la Cina Domnului celor ce mănâncă; bisericile noastre resping pe cei care predică altfel. (…)Nimeni nu poate predica public în Biserică sau să dea Sacramentele, dacă nu are chemare corespunzătoare. (…)Acestea sunt principalele capete ale învăţăturii noastre şi nu poate fi nimic găsit diferit de Scriptură, ori de Biserica universală, ori de Biserica de la Roma, aşa cum o înţelegem noi cei ce am scris despre ele. Noi nu suntem eretici. Noi avem probleme cu anumite abuzuri care s-au strecurat în Bisericile noastre fără o autoritate clară. (…)Vechile rituri sunt în mare parte păstrate cu grijă printre noi.” [17]

*Calvin.* Iniţial, adică în prima ediţie a cărţii sale *Institutiones*, Calvin a considerat ca şi Luther că Biserica este o realitate invizibilă alcătuită din cei predestinaţi la mântuire pe care numai Dumnezeu îi cunoaşte. Realitatea l-a obligat însă pe marele reformator genevez, ca şi pe Luther, să recunoască existenţa anumitor *semne vizibile* după care aceştia ar putea fi cunoscuţi sau bănuiţi, măcar, că aparţin Bisericii celei invizibile. Aceste semne ar fi în opinia sa *mărturisirea credinţei creştine, exemplul unei vieţi virtuoase şi împărtăşirea cu Sfintele Taine.* Toate acestea ar fi indicii ale alegerii spre mântuire, deci al faptului că cel ce le practică aparţine Bisericii nevăzute. [18] Trebuie făcută aici precizarea că pentru Calvin, ca şi pentru Luther, cele trei criterii sus-menţionate sunt *semen ale alegerii divine a cuiva*, iar nu condiţii ale alegerii; nu împlinirea celor trei criterii mântuieşte un om, ci ele sunt semnul alegerii deja făcute de către Dumnezeu cu privire la acel om. Totuşi, admiterea de către Calvin a acestor semne vizibile ale recunoaşterii celor aleşi indică deja o uşoară tendinţă de a lega Biserica invizibilă de cea vizibilă în mijlocul căreia pot fi recunoscute semnele în cauză.

În ediţia din 1539 a aceleiaşi cărţi Calvin repetă că Biserica invizibilă este obiect al credinţei. Precizările pe care el le adaugă însă cu această ocazie sugerează că ea, Biserica, nu este doar rezultatul acţiunii Cuvântului divin, ci şi al propriilor ei eforturi de a-i naşte pe fii ei. Calvin schiţează astfel aici ideea *maternităţii Bisericii.* Prin acţiunea Bisericii celei invizibile noi intrăm şi suntem menţinuţi în comuniune cu Dumnezeu. El subliniază apoi că un rol distinct în acest sens îl au şi cei credincioşi *care fac prin efortul lor şi pe alţii, mai puţin avansaţi întru ale credinţei, să participe la ceea ce au primit ei de la Dumnezeu*. În sfârşit, el asimilează în Biserica nevăzută chiar şi pe credincioşii imperfecţi, dar preocupaţi de progresul lor spre desăvârşire. Cu alte cuvinte, Biserica invizibilă se construieşte *şi prin efortul de autoperfecţionare al acestora din urmă*. Aceste precizări constituiau, desigur, un progres şi mai accentuat al concepţiei lui Calvin în direcţia afirmării „vizibilităţii" Bisericii invizibile. Cu alte cuvinte, toate aceste eforturi ale credincioşilor de a creşte spre perfecţiune nu sunt altceva decât semen vizibile ale alegerii lor de către Dumnezeu spre a fi mântuiţi. [19]

Calvin atinge apogeul afirmării Bisericii vizibile alături de cea invizibilă în ediţia din 1543 a *Instituţiilor* sale. Cu această ocazie el afirmă că trebuie să credem în Biserica cea invizibilă, constituită din cei pe care Dumnezeu dinainte de facerea lumii i-a predestinat spre mântuire, dar suntem datori să rămânem în comuniune cu Biserica văzută. Aflat sub influenţa studiilor despre Sf. Ciprian al Cartaginei, Calvin ajunge să afirme că în afara Bisericii „nu se poate spera mântuirea"; ba chiar că: „Favoarea părintească fiind restrânsă la turma lui Dumnezeu, este un lucru mortal a se separa cineva de Biserică." [20] „Oricine se desparte de Biserică, mai spune el, renunţă la Dumnezeu şi la Iisus Hristos." Biserica este, de fapt, „paznica adevărului" şi chiar „mireasa lui Iisus Hristos" [21] Importanţa acestor afirmaţii constă în faptul că ele sunt făcute cu privire la Biserica vizibilă, la organizaţia ecleziastică structurată ierarhic, cu intenţia clară de a stăvili separatismul sectelor. De altfel Calvin ţine să precizeze şi mai clar că „Singurul criteriu adevărat al Bisericii autentic creştine e menţinerea sănătoasă şi practică a fraternităţii." [22]

Ideea maternităţii Bisericii, abia schiţată în ediţia anterioară, devine acum o teorie în toată regula, dezvoltată amplu. Spre deosebire de ceea ce afirmase anterior, când titlul de „maică" a tuturor celor mântuiţi îl rezerva Bisericii nevăzute, acum el acordă acest titlu, în mod explicit, Bisericii văzute, pe care o consideră o „şcoală" în care noi trebuie să petrecem toată viaţa. Mama care ne naşte trebuie să ne ţină sub conducerea ei până la moarte. Cu aceasta Biserica invizibilă trece pe planul al doilea în favoarea Bisericii vizibile care este considerată de Calvin ca fiind ajutorul, instrumentul exterior prin care Dumnezeu creează în noi credinţa şi o sporeşte din treaptă în treaptă. Dumnezeu nu se revelează numai în Biserica invizibilă, ci mai ales în cea vizibilă: „Biserica, spune el, este ca loc al prezenţei lui Hristos nu punctul terminus pentru viaţa noastră în credinţă, ci, pentru că e vorba aici de Hristos, Domnul cel viu, şi de noi, oamenii păcătoşi, noi suntem în grija ei toată viaţa noastră." „În slujirea Bisericii se face prezent Iisus Hristos în Cuvânt şi Taină şi de aceea prin ea se decide viaţa sau moartea." [23]

Insistenţa cu care Calvin accentuează Biserica vizibilă merge până acolo încât el declară că în aceasta trebuie să domnească o ordine desăvârşită. Miniştrii Bisericii nu sunt reprezentanţii sau locţiitorii lui Dumnezeu, ci instrumentele sale. Conferind acestei Biserici o adevărată putere de jurisdicţie în materie morală, Calvin spune că fără o disciplină severă nici o societate, cu atât mai mult Biserica, nu poate să subziste. Cu aceasta marele reformator atinge punctul culminant al afirmării importanţei Bisericii vizibile alături de cea invizibilă. Cu toate acestea, spune un autor romano-catolic, „el n-a identificat real Biserica nevăzută cu cea văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile reale care unesc Biserica văzută cu cea nevăzută". [24]

4. *Referinţa trinitară*. Am analizat până aici concepţia despre esenţa Bisericii mai întâi la anabaptişti şi la unii din urmaşii lor de astăzi, apoi la reformatorii clasici, Luther, Calvin şi Melanchton. Pentru cei dintâi Biserica este spaţiul sacru în care se manifestă prezenţa Sfântului Duh până la o asemenea intensitate, încât ei nu mai ţin seama nici măcar de restricţiile pe care le impune textul biblic. *Este o „experienţă" a Duhului eliberată chiar şi de referinţa biblică însăşi, ca şi cum Duhul Sfânt s-ar manifesta prin ignorarea Fiului întrupat.* Această semnificaţie a aşa-zisei „trăiri în Duhul", de care fac atâta caz mişcările harismatice sau penticostale, este dovedită de aversiunea lor faţă de orice mărturisire de credinţă care le-ar impune restricţii în modul absolut liber în care înţeleg să se manifeste. Este o trăirea a Duhului Sfânt prin ignorarea Cuvântului lui Dumnezeu aşa cum

apare el în Scriptură, adică în dezacord cu însuşi Iisus Hristos care l-a trimis în lume să-şi facă cunoscut ! (Ioan XIV, 26).

Luther, Melanchton şi Calvin au reprezentat reforma moderată. Dându-şi seama de consecinţele anarhice devastatoare pe care le implica o astfel de înţelegere a „trăirii în Duhul”, a experienţei individuale a Duhului Sfânt, cei trei au insistat cu fervoare asupra ideii că semnul adevăratei trăiri în Duhul şi al apartenenţei la adevărata Biserică este *conformitatea cu Scriptura, adică experienţa Duhului Sfânt prin prisma Cuvântului lui Dumnezeu, adică a lui Iisus Hristos.* Experienţa anabaptistă părea să aplice la modul absolut faimosul principiu protestant *sola fide.* Reformatorii şi-au dat seama de excesele pe care le poate cauţiona acest principiu înţeles la modul absolut şi au căutat să limiteze erorile condiţionându-l de cel de al doilea mare principiu protestant: *sola Scriptura.* Cu alte cuvinte, mântuirea, spuneau ei, se obţine numai prin credinţă; dar credinţa trebuie să fie conformă cu Scriptura, căci numai Cuvântul lui Dumnezeu ne învaţă cum să trăim în Duhul său cel Sfânt.

O serie de teologi protestanţi moderni au căutat să meargă şi mai departe şi să prezinte Biserica drept spaţiul în care se manifestă, de fapt, întreaga Sfântă Treime, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Sensul acestei afirmaţii ar fi că adevărata experienţă a Duhului Sfânt, a unei reale apartenenţe la Biserica cea nevăzută a aleşilor lui Dumnezeu, nu poate avea loc decât prin Iisus Hristos, iar experienţa nemijlocită a întâlnirii cu Iisus nu poate avea loc decât în măsura în care recunoaştem filiaţia sa din Tatăl, adică dumnezeirea sa deplină asemenea celei a lui Dumnezeu Tatăl. Experienţa apartenenţei reale la poporul lui Dumnezeu n-ar fi condiţionată numai de trăirea în Duhul, cum credeau anabaptiştii, şi nici înţelegerea Duhului prin Fiul, prin Cuvântul lui Dumnezeu din Scriptură; ci *ultima şi cea mai înaltă referinţă în acest sens ar fi implicare întregii Dumnezeiri până la nivelul lui Dumnezeu Tatăl; referinţa în acest caz ar fi întreaga Sfântă Treime.* Potrivit acestor teologi Biserica este locul unde „se arată”, unde se revelează Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Duhul Sfânt. Ideea este că referinţa trinitară în contextul căreia caută aceşti teologi să înţeleagă şi să explice misterul Bisericii ar putea fundamenta doctrina despre „vizibilitatea” Bisericii şi constitui astfel o punte de legătură între protestantism şi Bisericile clasice, catolică şi ortodoxă.

Voi cita în acest sens doar câţiva din cei mai mari teologi protestanţi din acest secol. Vorbind despre felul în care Cuvântul şi Duhul lui Dumnezeu creează Biserica, *E. Thurneyssen* spune că acest lucru se petrece „simplu, în forma unui cuvânt omenesc care vine la noi din gura unui vestitor, care, fie el laic sau pastor, în smerenie faţă de Dumnezeu, doreşte să rostească din nou Cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum acesta este scris în Biblie, astfel încât să se poată întări şi el însuşi şi fraţii lui. Şi în această strădanie a lui, Dumnezeu (Tatăl, n.n.)nu-l lasă să se facă de ruşine, ci stă cu Cuvântul său şi-l face lucrător, îl face propriul său Cuvânt. (…)Dumnezeu voieşte să trimită pe Duhul său, pe Duhul Sfânt, Duhul Sfânt care nu-i nimic altceva decât însuşi Dumnezeu care ace viu între noi Cuvântul său şi, întrucât face el aceasta, întrucât ni se adresează nouă, îşi adună comunitatea sa. Comunitatea (Gemeinde) chemată şi adunată în puterea Duhului prin propriul Cuvânt al lui Dumnezeu – aceasta este Biserica după concepţia reformatorică.” Cuvântul lui Dumnezeu, mai spune Thurneyssen, „cucereşte credinţa şi ascultarea noastră nu întrucât ne înduplecă sau apelează la raţiunea noastră, ci pentru că în el îşi face apariţia însuşi Dumnezeu şi se impune aici pentru că acesta este regescul lui Cuvânt de poruncă, Cuvânt căruia dintru început îi este proprie autoritatea.” [25]

Ideea lui Thurneyssen este că adevărata Biserică este numai acolo unde răsună Cuvântul însuşi al lui Dumnezeu, iar nu cuvântul unui om despre Dumnezeu. cel mai mare pericol pentru o biserică, spune el, este ca cel ce propovăduieşte să înlocuiască Cuvântul lui Dumnezeu cu propriul lui cuvânt. Este păcatul fundamental pe care l-ar fi săvârşit Biserica Romano Catolică unde clerul a înlocuit autoritatea şi Cuvântul lui Dumnezeu cu propria sa autoritate şi cu propriul său cuvânt. „Aici, în Biserica Romano Catolică, preotul se aşează între Dumnezeu şi mine. Eu ar trebui să percep Cuvântul propriu al lui Dumnezeu şi, totuşi, nu pe al său propriu îl aud, ci aud cuvântul reprezentantului său. Or, prin aceasta nu se ajunge deloc la întâlnirea cu Dumnezeu, căci reprezentarea nu este întâlnire. Pentru aceea reformatorii nu s-au putut împăca cu preotul.” [26]

Un alt teolog protestant, *A. Friedrichsen*, foloseşte aceeaşi referinţă trinitară în înţelegerea misterului Bisericii şi, pe acest temei, ajunge să afirme chiar „vizibilitatea” acesteia. „Ca împărăţie

a lui Hristos pe pământ Biserica este o creaţie a Duhului lui Hristos. Astfel, Biserica nu se naşte prin aceea că un număr mai mare sau mai mic de persoane cu aceleaşi intenţii se unesc într-o organizaţie comună, ci Biserica este deja dată în şi cu Hristos, cu voinţa, cu lucrarea şi cu Duhul lui.” Această Biserică în structurile şi componenţa căreia se vede voinţa lui Hristos şi prezenţa Duhului Sfânt nu este o Biserică invizibilă, ci una cât se poate de concretă, asemenea aceleia din Corint sau din Laodiceea, căreia i se adresa Sf. Pavel şi care erau constituite din oameni concreţi, păcătoşi. „Cu toate acestea, spune Friedrichsen, (adică în ciuda scăderilor morale ale membrilor lor, n.n.) apostolul nu se gândeşte să pună în discuţie caracterul comunităţii de *ekklesia tou theou (Biserică a lui Dumnezeu)*, de *popor al lui Dumnezeu* şi *templu al Duhului Sfânt*.” „Biserica, insistă autorul, este comunitatea cu treptele şi funcţiunile ei. (…)Biserica, comunitatea, este Hristos în unitate cu poporul său pe pământ, …noul popor al lui Dumnezeu, Israelul vremii din urmă, în care trăieşte şi lucrează Duhul.” „Comunitatea, Biserica, nu este deloc abstracţie sau realitate mistică plutind deasupra comunităţii. În existenţa ei de fapt ea este templu al Duhului Sfânt şi trup al lui Hristos. Noul Testament nu cunoaşte nici o ‚Biserică nevăzută’ în afară de cea din cer.” [27]

*K. Barth.* Teolog de mare anvergură, Barth oferă dogmei trinitare un loc foarte important în sistemul său teologic şi în special în definirea Bisericii. Referindu-se la esenţa Bisericii a spaţiu de manifestare a persoanelor divine, Bart spune: „Biserica eu o cred aşezământ divin; Biserica este locul şi mijlocul harului lui Dumnezeu, (…)căci acolo vorbeşte şi se aude realitatea Logosului întrupat şi a Sfântului Duh al lui Dumnezeu.” Vorbind apoi despre comunitatea bisericească, Barth dă o definiţie a Bisericii pornind de la textul Catehismului de la Heidelberg. La întrebarea din catehism: „Ce crezi tu despre Sfânta Biserică creştină universală ?” Barth răspunde: „(Cred) că Fiul lui Dumnezeu îşi adună, ocroteşte şi păstrează de loa începutul lumii şi până la sfârşit, din întreg neamul omenesc, o comunitate aleasă spre viaţă veşnică, prin Duhul şi Cuvântul său, *în unitatea adevăratei credinţe*, şi că eu sunt şi voi rămâne totdeauna un mădular viu al acesteia.” [28]

Plecând de la aceste premize trinitare Barth ajunge să afirme „vizibilitatea” Bisericii celei nevăzute: „Şi după învăţătura protestantă Biserica nevăzută şi cea văzută este una şi aceeaşi; nu două specii ale unui gen, ci două predicate ale aceluiaşi subiect. Astfel, *coetus electorum (ceata aleşilor)*, Biserica nevăzută nu doar a celor chemaţi, ci şi a celor aleşi, nu este o *civitas platonica* undeva deasupra celei văzute, ci este identică cu aceasta în existenţa ei dublă.” „Întrucât aici şi acolo se adună oameni în Duhul Sfânt, se formează aici şi acolo biserica creştină vizibilă. (…)În mărturisirea apostolică de credinţă (simbolul apostolic, n.n.) nu este afirmată o alcătuire invizibilă, ci o adunare foarte vizibilă care-şi ia începutul de la cei doisprezece apostoli. Prima comunitate era o mceată vizibilă. (…)Dacă Biserica nu are această vizibilitate, atunci ea nu este Biserică.” [29]

*E. Brunner.* Teolog de mare talie ca şi K. Barth, Brunner pare şi el la un moment dat să cocheteze cu ideea vizibilităţii Bisericii adevărate. „Adevărata Biserică, spune el, este numai acolo şi ea este pretutindeni acolo unde Iisus Hristos este prezent prin cuvântul şi Duhul său.” „Comunitatea sfinţilor (care este Biserica după părerea protestantă, n.n.) este o realitate istorică; ea se arată în comunitatea de cult, în comunitatea de viaţă practică şi morală şi în organizarea bisericească.” [30]

5. *Comnetarii*. Am arătat până aici că doctrina protestantă fundamentală cu privire la Biserică este că, în esenţa ei, aceasta este invizibilă. Forma cea mai directă a afirmării acestei viziuni ecleziologice o constituie declaraţiile neoprotestanţilor citaţi, care nu sunt decât moştenitorii direcţi ai anabaptiştilor din vremea lui Luther, adică ai radicalilor Reformei. Motivul adevărat al acestei doctrine despre invizibilitatea Bisericii adevărate este modul lor aparte de a înţelege experienţa Sfântului Duh ca putând fi degajată, eliberată de orice restricţie doctrinară pe care ar putea-o impune vreo mărturisire de credinţă sau chiar textul biblic care nu este altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul lui Hristos.. Se cuvine ca această precizare să fie analizată în profunzimea ei. Această manieră de a înţelege experienţa Duhului este afirmată direct de M. Stortz care spune: „Atât entuziaştii Reformei (anabaptiştii, n.n.), cât şi harismaticii luterani (fracţiunile penticostale, harismatice, din sânul Bisericii Luterane americane, n.n.) au căutat să descrie persoana şi lucrarea Duhului Sfânt independent de Hristos.” [31]

Aceeaşi constatare o face şi R. Bandi cu privire la metodişti: „În general, în materie de doctrină metodiştii uniţi (folosesc formule precum) ‚cred’ şi ‚înclină să creadă’. Puţini dintre noi au o idee mai amplă despre ce ar conţine tradiţia noastră teologică; noi însă am reţinut ideea lui Wesley

că adevăratul creştinism are mai mult de-a face cu trăirea creştină şi cu prezenţa Sfântului Duh decât are cu credinţele. Acest mod de a privi lucrurile se traduce prin formula: ‚nu contează ce crezi atâta timp cât eşti sincer'. Luată în sensul ei bun formula se traduce în tendinţa către o comuniune deschisă, către o credinţă naturală (neprefăcută) potrivit căreia varietatea căilor prin care Dumnezeu se adresează fiinţelor umane e4ste infinită. În sensul ei mai puţin bun această formulă *manifestă tendinţa de a urma un gen de doctrine care ies în afara creştinismului legitim într-o viaţă bisericească fără nici o corecţie* (s.n.)." [32]

Un alt autor, D. Dayton, descrie situaţia din sânul aşa-numitei „mişcări a sfiţeniei", o încercare apărută în sânul metodismului american de a trăi şi mai intens experienţa Sfântului Duh: „În interiorul mişcării propriu-zise a sfinţeniei, spune Dayton, nu există o problemă anume, legată de folosirea crezului, deoarece metodismul tinde să se situeze în afara crezurilor şi a confesiunilor (considerate) normative pentru viaţa Bisericii şi pentru Liturghie ca o parte uzuală a acesteia. Nu se obişnuieşte nici folosirea Crezului apostolic însuşi în cadrul cultului, deşi acesta este prezent, totuşi, în ‚imnul nazarean' şi în ultima formă revizuită a imnului comun a Bisericilor Weleyană şi Liber Metodistă. În schimb, folosirea Crezului neiceean est inexistentă, după câte ştiu. Se poate argumenta că această rezistenţă (chiar repulsie) la folosirea crezului este de ordin principial, cel puţin în practica sfinţeniei, care, mai mult ca oricine, a amplificat tendinţa lui Wesley de a continua ‚credinţa apostolică' în termeni de spiritualitate şi pietate. Pentru Wesley, credinţa apostolică' trebuie mai degrabă trăită şi experiată, decât mărturisită; este mai degrabă o problemă de ‚inimă' decât una a minţii şi a propoziţiilor. Pe de altă parte, se poate argumenta că, datorită caracterului ‚clasic' şi ‚ortodox' al gândirii wesleyene a sfinţeniei, nu există o obiecţie reală la crezul neceean şi acesta poate fi chiar acomodat în teologia şi cultul (acestei mişcări, n.n.). din unghiul de vedere al focarului ‚soteriologic' al gândirii wesleyene şi a sfinţeniei atenţia se deplasează însă de la speculaţia cu privire la viaţa internă a Trinităţii spre opera ei *ad extra,* în special opera de mântuire, şi vede în acest context în primul rând pe Duhul Sfânt. Din această perspectivă se poate argumenta că gândirea (mişcării) sfinţeniei asumă şi aplică formule trinitare clasice, dar această contribuţie la reflecţia trinitară este mai degrabă practică decât speculativă." [33]

Un alt autor american, L. M. Meyer, aparţinând de data aceasta „Bisericii Fraţilor", descrie şi el atitudinea acestei Biserici faţă de problema crezurilor, adică a normelor pe care ar trebui să le urmeze credinţa în efortul ei de a trăi autentic experienţa Sfântului Duh: „Copii ai Reformei adicale (anabaptiste, n.n.), Fraţii n-au primit niciodată crezurile. Dezbaterea istorică relativă la *Filioque* (pentru înţelegerea naturii Duhului Sfânt şi a experienţei pe care acestă natură, o poate autoriza, n.n.) a fost angajată mai mult la nivel academic, decât la nivelul mărturisirii obişnuite. Deoarece persecuţiile cărora le-au căzut victimă înaintaşii noştri au fost justificate citând crezuri, Fraţii au îmbrăţişat în mod radical modul reformat de a înţelege Scriptura constând în principiul: ‚noi n-avem un crez anume, noi avem Noul Testament, singura noastră autoritate în materie de credinţă şi practică'." „Scriptura, continuă acelaşi autor, arată în mod clar că Dumnezeu este prezent alături de noi în fiecare situaţie de viaţă. Dintru început, de când Dumnezeu a însoţit pe Adam şi pe Eva în rai, el caută, este prezent în, rămâne cu, restaurează şi ridică poporul său în orice condiţii ne-am găsi noi înşine. Putem cunoaşte despre Dumnezeu independent de conştiinţa împrejurărilor şi condiţiilor în care ne aflăm. Dar, mărturisind că el este Mesia întrupat al lui Dumnezeu, noi mărturisim, de fapt, că întreaga cunoaştere umană a lui Dumnezeu este întrupată; ea reflectă forma, condiţia, contextul şi limitele vieţilor credincioase." [34]

Aceeaşi situaţie o găsim şi-n Biserica Penticostală americană despre care G. Sheppard spune: „Biserica lui Dumnezeu, spune un document al mişcării penticostale, nu are nici un crez." Reformatorii înşişi, potrivit aceluiaşi document, prin faptul că au condamnat la vremea lor mişcările harismatice radicale ale anabaptiştilor, „au căzut de la Reformă din cauza crezurilor". Referindu-se la un document doctrinar penticostal din 1916 în care se afirma schema clasică a relaţiilor trinitare în care Fiul procede din Tatăl, iar Duhul Sfânt din Tatăl şi din Fiul, Sheppard se grăbeşte să împrăştie orice iluzie despre vreo înţelegere doctrinară riguroasă a experienţei Sfântului Duh în cadrul mişcării penticostale. Astfel, el spune: „Trebuie să avem grijă să nu acordăm prea mare greutate fiecărei nuanţe din aceste declaraţii (doctrinare) penticostale, deoarece el au fost scrise în vederea unor probleme particulare. Apariţia lui *Filioque* într-una din ele nu este decât repetiţia

formală a ceea ce a fost percepută a fi o poziţie ortodoxă, dar ea nu joacă un rol central în ultimele discuţii penticostale despre trinitate, ori despre rolul Sfântului Duh.” [35]

Sensul tuturor acestor declaraţii cât se poate de explicite este acela că aşa-numita trăire mai intensă a Duhului este, de fapt, o înţelegerea sa în afara oricărei referinţe transcendente. Eliberat de suportul relaţiilor treimice, fie el şi sub forma lui *Filioque*, Duhul Sfânt se constituie ca o experienţă pur istorică, mai mult, ca o experienţă religioasă pur subiectivă. În aceste condiţii experienţa pnevmatologică a acestor mişcări ia adesea forme antibiblice, diferite total de creştinismul autentic, cum remarca unul din autorii citaţi mai sus. Duhul Sfânt se confundă în cadrul acestor mişcări cu subiectivitate şi fanteziile fiecăruia, astfel încât Biserica dispare ca organizaţie religioasă normativă, dizolvată în magma unor mişcări cu graniţe fluide, incerte chiar. În aceste condiţii, într-adevăr, numai Duhul Sfânt poate şti unde se află cu adevărat poporul lui Dumnezeu, Biserica cea adevărată. Iată de ce, pentru a-şi apăra libertatea faţă de orice constrângere doctrinară, canonică sau cultică, fie ele şi autentic biblice, mişcările anabaptiste moderne, harismatice sau penticostale, cum li se mai spune, insistă asupra ideii că Biserica Duhului Sfânt este cu totul invizibilă în esenţa ei. Or, cauza funamentală a acestei ecleziologii imprevizibile, eliberată de orice norme vizibile, clare, este modul pur „iconomic”, degajat de orice referinţă metafizică, trinitară, de a înţelege natura Sfântului Duh şi experienţa ce o poate ea întemeia membrilor unei Biserici.

Întemeierea tainei Bisericii ca templu al Duhului Sfânt pe o asemenea manieră de a înţelege cea de a treia persoană treimică şi experienţa prezenţei ei în Biserică este complet contrară Scripturii şi experienţei apostolilor înşişi. Experienţa autentică a sfântului Duh, potrivit învăţăturii mântuitorului, învăţătură reluată şi dezvoltată şi de Sf. Pavel în epistolele sale, are ca miez nu eliberarea de Hristos, de constrângerile la cere ne obligă Cuvântul lui Dumnezeu aşa caum apare el în Biblie, ci tocmai contrariul: afirmarea acestui Cuvânt, „arătarea” lui în conştiinţele membrilor Bisericii. Duhul nu poate procura o experienţă străină de Hristos, de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, căci el, spune Mântuitorul, „vă va aduce aminte de tot ce v-am spus” (Ioan XIV, 26); mai mult, „el va mărturisi despre mine” (XV, 26), „căci el nu va vorbi de la el, ci va vorbi tot ce va fi auzit şi vă va descoperi lucrurile viitoare.” (XVI, 13). Se ştie că, în euforia lor, anabaptiştii, somaţi pe baza Bibliei să-şi limiteze licenţele morale, au declarat-o la un moment dat operă a diavolului menită să-i înşele pe cei credincioşi ! Cum Biblia cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul lui Iisus Hristos, a afirma aşa ceva înseamnă a contesta dumnezeirea lui Iisus care a rostit acest Cuvânt şi care este chiar acest Cuvânt. Or, zice Sf. Pavel, „Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfânt; şi nimeni, având asupra sa Duhul lui Dumnezeu, nu poate să zică: anatema fie Iisus.” (I Corinteni XII, 3).

Să analizăm acum situaţia confesiunilor protestantismului clasic, adică acelea care provin din reforma moderată a lui Luther şi Calvin. Speriaţi de anarhia provocată de trăirea haotică a Duhului Sfânt de către mişcările anabaptiste, marii reformatori citaţi au impus o restricţie majoră acestei trăiri şi anume *conformitatea ei cu Scriptura.* Această conformitate cu datul biblic părea să rezolve problema anarhiei şi a fragmentării bisericeşti în sânului protestantismului incipient. N-a fost decât o iluzie, căci fragmentarea a continuat şi odată cu scurgerea secolelor ea s-a accentuat. Cauza care a condus la apariţia atâtor „Biserici” în sânul protestantismului, în ciuda trâmbiţatei conformităţi cu Scriptuira, rezidă în însăşi maniera protestantă de a înţelege natura credinţei în datul revelat. *Sola fide* având la bază *Sola Scriptura*, este chiar principiul care a fragmenta unitatea bisericească, deoarece el înseamnă eliberarea de orice normă obiectivă în înţelegerea însăşi a Scripturii.

Autentica experienţă a Duhului Sfânt, departe de a se elibera de constrângerile doctrinare pe care le exercită Cuvântul lui Dumnezeu din Scriptură, care este Cuvântul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, procură membrilor Bisericii tocmai experienţa acestui Cuvânt, adică sentimentul că sunt şi ei fii ai lui Dumnezeu asemenea lui Iisus Hristos. Cu alte cuvinte, esenţa experienţei Sfântului Duh în Biserică este tocmai apariţia şi intensificarea în fiecare om a conştiinţei filiale, a faptului că în Iisus Hristos, suntem toţi, prin Duhul Său, fii ai Tatălui ceresc, fii ai lui Dumnezeu însuşi, aşa cum arată Sf. Pavel la Romani VIII, 15. Duhul Sfânt nu poate respinge pe Fiul, nu poate respinge Cuvântul, ci tocmai el este cel care ne ajută să strigăm: Avva, adică Părinte, tocmai el ne asigură rămânerea certă în Cuvântul lui Dumnezeu, adică în limitele Bisericii celei adevărate care este locul autentic unde răsună acest Cuvânt.

O precizare importantă: când spunem că experienţa Duhului în Biserică trebuie judecată prin prisma Scripturii, a Cuvântului lui Dumnezeu, nu ne referim numai la Cuvântul lui Dumnezeu din Sf. Scriptură, ci şi la Cuvântul lui Dumnezeu care răsună din mărturisirile de credinţă ale Bisericii din toate timpurile. În orice timp mărturisirea de credinţă trebuie să aibă acelaşi conţinut pe care l-au avut mărturisirile de credinţă făcute de apostoli sau cele făcute de sinoadele ecumenice de mai târziu. Mărturisirea credinţei în dumnezeirea lui Iisus Hristos, care este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, este aceeaşi în orice timp. Aşadar, Biserica se constituie prin faptul că oamenii exprimă *în Duhul* în toate timpurile tocmai acest adevăr al dumnezeirii lui Hristos şi a autorităţii Cuvântului său pentru mântuirea noastră. Nimeni nu poate mărturisi acest adevăr cu convingere dacă nu are asupra sa Duhul lui Dumnezeu şi nimeni, făcând experienţa autentică a Duhului Sfânt, nu poate nega acest adevăr şi autoritatea lui asupra individului şi a Bisericii.

O serie de teologi protestanţi de marcă au început să afirme însă în ultima vreme „vizibilitatea" Biserici tocmai pe fondul acestei conformităţi cu Scriptura, adică pe fondul înţelegerii faptului că în spaţiul Bisericii Duhul Sfânt nu se manifestă singur, degajat de relaţia sa eternă cu Fiul, cu Hristos, ci marcat de această relaţie. L–am citat, spre exemplu, pe K. Barth. Cu toată pledoaria sa pentru „vizibilitatea" Biseericii adevărate, Barth nu depăşeşte în realitate viziunea protestantă despre esenţa Bisericii. În ciuda referinţei trinitare la care apelează pentru a face inteligibil misterul Bisericii, Barth nu renunţă la ideea că, deşi vizibilă, Biserica este totuşi obiect al credinţei. Pentru a împrăştia orice confuzie în acest sens, el ţine să precizeze „că Biserica, deşi existenţa ei este vizibilă şi inteligibilă raţional, ea trebuie să fie crezută în misterul care-i întemeiază şi susţine existenţa … în virtutea căruia ea nu este o Biserică oarecare, ci Biserica lui Dumnezeu, că ea, ca Biserică a lui Dumnezeu, nu devine şi nu este vizibilă decât prin har." [36]

E. Brunner, deşi a afirmat şi el la un moment dat „vizibilitatea" Bisericii, ţine să precizeze şi el că în realitate ea este invizibilă ochilor naturali: „*Communio sanctorum* este o reală comunitate de viaţă în Duhul Sfânt a cărei premisă este însă întotdeauna credinţa în care ei (sfiinţii, adevăraţii membrii ai Bisericii, n.n.) se cunosc întreolaltă." [37] „Biserica, mai spune el, este, într-adevăr, cu totul invizibilă pentru necredincioşi, însă, cu rezervă, vizibilă pentru cei credincioşi." „Ca orice obiect al credinţei Biserica este invizibilă, vizibilă fiind numai pentru ochiul credinţei. Biserica mai este invizibilă în sensul că, în mod absolut, numai Dumnezeu îi cunoaşte pe ai săi, deci pe cei care aparţin Bisericii şi pe cei care nu-i aparţin." [38]

Teologii citaţi s-au distanţat de libertinajul pnevmatologic al sectelor de sorginte anabaptistă, citate mai sus, recunoscând necesitatea de a supune experienţa Sfântului Duh criteriului conformităţii cu Scriptura. Cum de revin atunci aceşti teologi asupra afirmării iniţiale a vizibilităţii Bisericii ? Căci dacă Biserica în calitatea ei de rod al Sfântului Duh este structurată de exigenţele Cuvântului lui Dumnezeu aşa cum apare el în Scriptură, atunci ea devine tot atât de vizibilă pe cât a fost de vizibil în trup Hristos ca Dumnezeu; şi invers, dacă experienţa Duhului nu mai ţine seama de nici o rigoare biblică, renunţă la conformitatea cu Scriptura, cu Hristos-Cuvântul lui Dumnezeu, atunci, într-adevăr, Biserica devine o realitate cu totul invizibilă, imposibil de precizat în temeni raţionali, umani. Cum reuşesc, deci, aceşti mari teologi protestanţi ca, în ciuda exigenţei conformităţii cu Scriptura, iar în ultimă analiză cu Hristos, să ajungă la consecinţa că Biserica este, totuşi, rodul manifestării cu totul imprevizibile a Sfântului Duh şi că în esenţa ei ea este, aşadar, invizibilă ?

Secretul este simplu: pentru ei, ca de altfel pentru întreaga Reformă protestantă, Hristos însuşi nu este o realitate obiectivă, accesibilă în adevărata sa semnificaţie numai Biserici în întregul ei; Hristos în gândirea protestantă este un obiect al experienţei individuale, experienţă care, susţin protestanţii, este cu atât mai autentică cu cât se eliberează de orice normă obiectivă, tradiţională, independentă de individ şi de experienţa sa proprie. Teologul protestant W. Loff explică fără echivoc că în viziunea reformei credinţa nu înseamnă o învăţătură dinainte dată sau un adevăr dinainte stabilit şi preluat ca atare de individul care vrea să se apropie de Hristos; în realitate credinţa este tocmai experienţa proprie pe care o are acest individ cu privire la Hristos independent de tot ce s-a spus anterior cu privire la Hristos. „O credinţă care este determinată de înţelegerea existenţială a lui Iisus (adică de înţelegerea determinată de experienţa proprie, n.n.) nu mai are nevoie de nici o istorie, de nici o Biserică; întrebuinţarea interpretării existenţiale devine astfel o chestiune a individului." [39]

E. Brunner o spune şi el deschis: „”există posibilitatea ca un om să rămână agăţat în credinţa sa de învăţătura ca atare şi să nu mai ajungă până la supunerea plină de încredere şi spiritualitate, (…)Aceasta este marea experienţă negativă a Bisericii în toate secolele. Dacă se întâmplă aceasta, învăţătura – anume cea scrisă în mărturisirea Bisericii sau în dogma sau în catehism – nu este nimic altceva decât Lege (iar nu Evanghelie, n.n.).” „Atâta timp cât nu Dumnezeu însuşi vorbeşte cu omul şi în timp ce vorbeşte nu intră în comuniune cu acesta, atâta timp cât învăţătura îi rămâne un vizavi, un ceva învăţat de Biserică sau de Biblie ‚care trebuie crezut dacă vrei să fii creştin’, raportul lui faţă de ea (faţă de învăţătură,n.n.) este conform Legii şi are toate trăsăturile legităţii.” „Credinţa, *pisteia,* conclude Brunner, este cu totul altceva decât recunoaşterea unui adevăr. Ea este încredere, dăruire deplină şi supusă lui Dumnezeu care el însuşi ni se comunică.” [40]

Un alt teolog protestant, W. Zimmerli, afirmă clar: „Revelaţia nu mijloceşte nici o cunoaştere asupra lumii, ci ea se adresează. (…)Ca atare devine clar în ce sens poate fi considerată Scriptura ca Revelaţie şi anume niciodată în sensul că în ea s-ar enunţa adevăruri generale şi care să fie adunate ca atare şi puse normativ mai presus decât celelalte adevăruri ale raţiunii, ci doar că ea este mărturia venirii lui Dumnezeu, a întâmpinării omului în istorie şi har.” [41] La rândul său R. Bultmann, unul din marii teologi protestanţi, iniţiatorul curentului demitologizării Scripturii, spune acelaşi lucru ca şi Zimmerli: „Cuvântul (lui Dumnezeu) intră în lumea noastră accidental, cu totul contingent, cu totul ca o întâmplare. Nu există nici o garanţie pe baza căreia poate fi crezut. Nici un apel nu se poate face la credinţa altora, fie Pavel, fie Luther. Da, pentru noi înşine credinţa în cuvânt nu poate fi niciodată un punct de vedere pe care ne putem baza, ci mereu acţiune nouă, supunere nouă.” „Credinţa creştină vorbeşte despre o Revelaţie şi se referă prin aceasta la acţiunea lui Dumnezeu ca la o întâmplare care …nu mijloceşte învăţături, ci atinge existenţa omului şi îl învaţă sau mai bine-zis îl împuterniceşte să se înţeleagă ca purtat de puterea transcendentă a lui Dumnezeu.” [42]

Aşadar, nu numai sectele neoprotestante de sorginte anabaptistă nesocotesc autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu şi ajung să afirme invizibilitatea Bisericii, adică forma ei de existenţă liberă de orice autoritate, ordine şi formă precisă, ci şi marii teologi protestanţi care înţeleg să întemeieze Biserica nu pe mărturisirea dumnezeirii Cuvântului, ci pe experienţa „existenţială” alui de către individul credincios. Întemeierea Bisericii pe acest tip de experienţă a Cuvântului lui Dumnezeu face ca aceasta să devină o realitate a subiectivităţii fiecăruia, deci o realitate fără un contul precis, obiectiv, valabil pentru toţi şi în orice timp. O astfel de realitate nu poate fi decât invizibilă în mod obiectiv, ea devenind „vizibilă” pentru fiecare în alt mod. Din nou regula fixată de Sf. Pavel în I Corinteni XII, 3 rămâne fundamentală: numai cel ce face experienţa autentică a Duhului Sfânt poate recunoaşte autoritatea deplină a Cuvântului lui Dumnezeu; cine contestă această autoritate visând la o experienţă a Duhului eliberată de orice conformitate cu Scriptura sau cu crezurile Bisericii universale nu trăieşte cu adevărat experienţa prezenţei Sfântului Duh nici în sufletul său, nici în Biserica din care face parte.

## Atributele fundamentale ale Bisericii

1. *Unitatea*. Teologii protestanţi au o imagine diametral opusă celei catolice despre unitatea Bisericii. Voi cita în acest sens opinia teologului reformat J. M. Boice, care, analizând mai multe genuri de unitate, spune: „Biserica nu trebuie să fie o mare *unitate organizaţională*. Indiferent de avantajele sau dezavantajele pe care le prezintă o unitate organizaţională masivă, aceasta, în sine, nu va produce niciodată rezultatele pentru care s-a rugat Hristos şi nici nu va rezolva celelalte probleme ale Bisericii… În primii ani ai existenţei sale, Biserica a fost caracterizată de o mare şi puternică creştere, în timp ce unitatea organizaţională a fost minimă. (…)Un alt tip de unitate de care nu avem nevoie este *conformitatea* – adică o abordare a Bisericii de aşa natură încât să-i facă pe toţi creştinii să fie la fel… Dimpotrivă, printre creştini trebuie să existe diversitate, diversitate în ceea ce priveşte personalitatea fiecăruia, interesele, modul de viaţă şi chiar metodele de a realiza lucrarea creştină şi evanghelizarea. Uniformitatea este plictisitoare… Diversitatea este captivantă. (…)Adevărata unitate a Bisericii este analoagă unităţii care există în Sf. Treime… Biserica trebuie să fie caracterizată de o *unitate spirituală*, care presupune aceeaşi orientare fundamentală, aceleaşi dorinţe şi aceeaşi voinţă din partea membrilor ei.” [43]

Ideea unei unităţi doar spirituale este împărtăşită de majoritatea lumii protestante ca o reacţie istorică, dar suficient de puternică şi în prezent, faţă de apăsarea excesivă pe care o exercită papalitatea asupra Bisericii Catolice din sânul căreia a ieşit Reforma. Alte Biserici protestante, cum sunt cele prezbiteriene, metodiste şi congregaţionaliste, care s-au angajat în realizarea unei unităţi mai strânse de ordin „organizaţional", rezultatul fiind, de exemplu, apariţia aşa-numitei Biserici Unite a Canadei sau Biserica Indiei de Sud. Dar exemplul cel mai cunoscut de unitate practică preferată de protestanţi este cel din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor cu sediul la Geneva, care prin constituţia sa îşi interzice să devină o unitate reală în credinţă, cult şi organizare a Bisericilor. În realitate, ceea ce-i face pe protestanţi să evite angajarea lor în direcţia unei unificări de genul Bisericii Catolice sau al celei Ortodoxe este credinţa lor în caracterul invizibil al fiinţei Bisericii. Dacă Biserica este invizibilă în fiinţa ei, atunci şi unitatea ei este tot invizibilă. Aceasta nu va deveni cu adevărat vizibilă decât în eshaton, când Hristos însuşi va coborî în mijlocul ei. Constatăm astfel că adevăratul motiv al respingerii formelor vizibile ale unităţii Bisericii de către protestanţi este tot neîncrederea în prezenţa reală a dumnezeirii lui Hristos şi a efectelor acestei prezenţe asupra Bisericii vizibile.

2. *Sfinţenia*. În opinia protestanţilor sfinţenia este un atribut invizibil al Bisericii. Motivul acestei afirmaţii este acela că sfinţenia este înţeleasă exclusiv ca un atribut personal al aleşilor lui Dumnezeu, care numai ei formează adevărata Biserică a lui Hristos. Or, pe aceştia numai Dumnezeu îi cunoaşte cu adevărat, căci ei sunt obiectul integral al predestinării sale. În plus, sfinţenia în viziunea protestantă este, chiar în cazul persoanelor alese de Dumnezeu, predestinate de el la mântuire dinainte de a fi creată lumea, un atribut cu totul exterior, care nu atinge în nici un fel fiinţa interioară a celor aleşi. Sfinţenia sau alegerea sunt o simplă decizie juridică a lui Dumnezeu fără nici o legătură cu faptele reale ale aleşilor. Acest lucru a fost afirmat în protestantism încă din vremea tezelor lui Luther, are spunea: „trebuie să ne resemnăm în faţa faptului că rămânem )în mod necesar) în păcat"; în consecinţă, îndemna el, păcătuieşte cât mai tare, dar nădăjduieşte cu toată puterea în alegerea ta."; mai mult, Luther spunea la un moment dat. bestemat să fie cuvântul ‚caritate formatum'; el se referea aici la doctrina catolică a unei curăţiri reale a omului prin har. [44]

3. *Catolicitatea*. L. Berkhof defineşte acest atribut prin contrast cu viziunea catolică în această problemă şi spune: „Biserica Romei revendică catolicitatea ca pe atributul ei esenţial pentru motivul că ea este răspândită pe faţa întregului pământ, pentru că a existat de la început şi continuă să existe, pentru că sectele vin şi se duc şi pentru că numărul membrilor ei este mai mare decât al tuturor sectelor la un loc. Protestanţii accentuează însă faptul că Biserica cu adevărat catolică este Biserica invizibilă, pentru că ea include credincioşi din toate timpurile, pentru că posedă membrii printre toate naţiunile lumii şi pentru că exercită un control asupra întregii vieţi a omului." [45] Este clar că protestanţii pun accentul pe aspectul interior al catolicităţii. Pentru ei catolicitatea este sinonimă cu adevărata Biserică, dar adevărata Biserică este invizibilă, membrii ei subzistă printre toate neamurile pământului, dar numai Dumnezeu îi cunoaşte cunoaşte cu adevărat. Prin urmare catolicitatea este şi ea un atribut al Bisericii, dar al Bisericii invizibile. În consecinţă, adevărata Biserică catolică o cunoaşte numai Dumnezeu; ea nu este vizibilă, cum crede Biserica Romei.

4. *Apostolicitatea*. Cerinţa fundamentală şi permanentă de a întemeia pe Scriptură orice afirmaţie doctrinară, practică de cult sau dispoziţie organizatorică ar părea să conducă la concluzia că atributul prin excelenţă al Bisericilor Protestante este tocmai apostolicitatea, aşa cum cel al Bisericii Romane ar părea să fie cel al catolicităţii. Trebuie menţionat însă că în limbajul teologilor protestanţi termenul de apostolicitate are o cu totul altă semnificaţie decât cea pe care i-o acordă teologii ortodocşi sau cei catolici. Pentru protestanţi apostolicitatea unei mărturisiri de credinţă nu se referă la *conţinutul acesteia*, adică la identitatea doctrinară a acesteia cu cea pe care au mărturisit-o apostolii la vremea lor. Apostolicitatea unei mărturisiri se referă la *exemplul* apostolilor, adică la felul în care aceştia au renunţat la părerile lor omeneşti şi au adoptat în întregime revelaţia divină. R. Bultmann, pe care l-am citat mai sus, spune clar că nu conţinutul credinţei lui Pavel sau a lui Petru sau a lui Luther este ceea ce trebuie să repete credinciosul fiecărui timp, ci exemplul supunerii lor totale faţă de Cuvântul lui Dzumnezeu.

Această înţelegere cu totul originală a atributului apostolicităţii conduce la concluzia că mărturisirea de credinţă pe care o face cineva este cu adevărat apostolică chiar dacă conţinutul ei este în contradicţie evidentă cu cel al credinţei afirmate de apostoli la vremea lor. Ceea ce face ca

maărturisirea de credinţă în cauză să fie „apostolică” este modul în care este ea făcută, adică prin renunţarea la orice rezerve omeneşti în faţa „nebuniei” Cuvântului lui Dumnezeu. aşa cum apostolii au renunţat la prejudecăţile lor evreieşti pentru a se supune în totalitate exigenţelor mesajului lui Iisus Hristos, tot astfel şi credinciosul oricărui timp trebuie să renunţe la toate prejudecăţile şi mitologiile timpului său pentru a înţelege Cuvântul lui Dumnezeu în toată puritatea sa. Or, prejudecăţile cele mai importante de care protestanţii sau crezut obligaţi să renunţe pentru a accede la adevăratul şi autenticul Cuvânt al lui Dumnezeu au fost cele statuate de Tradiţie. Eliminarea afirmaţiilor marcate de Tradiţie a fost văzută de Părinţii Reformei ca un echivalent al prejudecăţilor evreieşti cu privire la venirea şi identitatea lui Mesia. Respingerea Tradiţiei a fost considerată ca pasul cel mai important pe care Reforma trebuia să-l facă în direcţia revenirii Bisericii Romei la adevărata ei apostolicitate.

## NOTE

---

[1] Louis Berkhof, *Manual of christian doctrine*, WM. B. Eerdmans Publishing Compani, Grand Rapids, Michigan, 1998, p.281

[2] J. M. Boice, *Fundamente ale credinţei creştine. O prezentare accesibilă a teologiei protestante*, Editura Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 2000, p. 537

[3] P.P.Neguluscu, *Filozofia Renaşterii*, Eminescu, Bucureşti, 1986, p.50-51

[4] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p.51

[5] K. Randell, *Luther şi Reforma în germania*, ALL, Bucureşti, 1944, p.78

[6] K. Randell, *op. cit.*, p.79

[7] K. Randell, *op. cit.*, p.80

[8] K. Randell, *op. cit.*, p.79

[9] M. Stortz, *Let the Spirit come: lutheran interpretation of the Holy Spirit*, în *The Greek Othodox Theological Review*, HolyCross Orthodox Press, 1986, vol.31, p.318,332

[10] G. Sheppard, *The Niceean Creed, Filioque and Penticostal Movements in the United States*, în *The Greek Orthodox…*, p.412, 403-404, 407, n.10

[11] R. Bandi, *The rol of the Holy Spiritfrom a United Metodist perspective*, în *The Greek Orthodox…*, p. 352, n.1

[12] M. Erickson, *op. cit.*, p.264-265

[13] *Teologia dogmatică şi simbolică. Manual pentru institutele teologice*, IBMBOR, Bucureşti, 1958, vol.2, p. 814, n.1

[14] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.814, n.2

[15] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.815, n.6

[16] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.814 - 815,

[17] K. Randell, *op. cit.*, p.96

[18] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.815

[19] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.816, n.8

[20] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.817, n.10

[21] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.817, n.11

[22] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.816

[23] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.817, n.10 subsol

[24] *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol.2, p.816, n.9

[25] E. Thurneyssen, *Das Wort Gottes und die Kirche*, Kaiser verlag, München, 1927, p.107,108; la I. Todoran, *Noi orientări ecleziologice în protestantism*, Ortodoxia, 1966, 2, p.298, n.53; 295-296, n.39

[26] E. Thurneysse, *op. cit.*, p.68; în Ortodoxia, 1966, 2, p.295, n.37

[27] A. Friedrichsen, *Mesia şi Biserica*, p. 30, 65, 68, 68-69; în Ortodoxia 1966, 2, p.303, 304

[28] K. Barth, *Der Begriff der Kirche*, în Ortodoxia, 1966, 2, p.291, n.17; 288, n.6

[29] K. Barth, *Der Begriff der Kirche*, în Ortodoxia, 1966, 2, p.289, n.8,9

[30] E. Brunner, *Um die Erneuerung die Kirche*; în Ortodoxia 1966, 2, p.294, n.32,30

[31] M. Stotz, *op. cit.*, în *The Greek Orthodox…*, p.332

[32] R. Bandi, *op. cit.*, în *Tehe Greek Orthodox…*, p.358-359

[33] D. Dayton, *Pneumatological issues in the Holiness Movement*, în *The Greek Orthodox…*, p.368

[34] L. M. Meyer, *Reflections on Pneumatology in the Church of the Brethren Tradition*, în *The Greek Orthodox…*, p.391

[35] G. Sheppard, *op. cit.*, în *The Greek Orthodox…*, p.407, n.10; 406, n.8; 411

[36] K. Barth, *Der Begriff der Kirche* ; în Ortodoxia 1966, 2, p.290, n.15

[37] E. Brunner, *Um die Erneuerung…*; în Ortodoxia 1966, 2, p.294, n.28

[38] E. Brunner, *Um die Erneuerung…*; în Ortodoxia 1966, 2, p.294, n.27,29

[39] W. Loff, *Die Bedeutung der existentialen Interpretation für die evangeliche Teologie und Kirche*, în Mitropolia Ardealului 1970, 1-3, p.60, n.285
[40] E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung…*, în Mitropolia Ardealului 1970, 1-3, p.51, n.228; 56, n.264; 56, n.263
[41] W. Zimmerli, *Offenbarung…*, în Mitroăpolia Ardealului 1970, 1-3, p.33, n.132
[42] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen…*, în Mitropolia ardealului 1970, 1-3, pp.92, n.418; 35, n.149
[43] J. M. Boice, *Fundamente ale credinţei creştine. O prezentare accesibilă a teologiei protestante*, Editura Institutului Emanuel, Oradea 2000, p.551-552
[44] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.211
[45] L. Berkhof, *Manual of Christian Doctrine*, Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan, 1998, p.285

## CAPITOLUL AL ŞASELEA
# DOCTRINA PROTESTANTĂ DESPRE IERARHIA BISERICEASCĂ

1. *Absenţa oricărei conduceri bisericeşti*. Quakerii şi darbyţii resping din principiu orice formă de conducere a Bisericii. Părerea lor este că orice formă exterioară de conducere bisericească degenerează, conducând în cele din urmă la rezultate cu totul contrare spiritului creştinismului. „În locul Cuvântului lui Dumnezeu (al Scripturii, n.n.) ei pun revelaţiile speciale, spune L. Berkhof; în locul a ceea ce ei numesc conducători instituiţi de oameni ei aşează harurile divine sau harismele; în locul predicii publice ei pun cuvintele de îndemn inspirate de Duhul Sfânt." [1] „Quakerii, spune la rândul său M. Erickson, pun accentul pe conceptul de ‚lumină lăuntrică'. Deoarece calitatea de membru al unei biserici are o semnificaţie minimă, nu există reguli explicite de alăturare la o biserică. Este posibil ca în grupurile locale să existe prezbiteri sau supraveghetori care au anumite responsabilităţi. Întrunirile se ţin pentru determinarea cursului unor acţiuni. Totuşi, nu se votează niciodată nimic. În schimb, deciziile sunt luate printr-un acord mutual produs de Duhul Sfânt. (…)Prin urmare, nu este nevoie de o organizaţie care să implice deţinători specifici ai unor funcţii. Preşedinţia Duhului Sfânt este forţa conducătoare. În cadrul fiecăruia din aceste grupuri se depune un efort coroborat pentru a se elimina cât se poate de mult din organizarea structurală. Ele se bazează pe activitatea Duhului Sfânt, că el va lucra într-un mod direct în aşa fel încât le va convinge de ceea ce vrea să se înfăptuiască." [2]

O aceeaşi atitudine faţă de conducerea bisericească manifestă şi mişcările harismatice sau neopenticostale. Erickson, care le numeşte neoortodoxe, descrie motivaţia pe care aceştia o aşază la baza atitudinii lor astfel: „Pentru ei (pentru neoortodocşi, n.n.) autoritatea lui Dumnezeu este exercitată printr-un act direct de revelaţie, o manifestare de sine care este, de fapt, o întâlnire nemijlocită între Dumnezeu şi om. Biblia nu este Cuvântul lui Dumnezeu prin ea însăşi. Ea este numai un instrument, un obiect, prin care Dumnezeu vorbeşte sau se întâlneşte cu oamenii. În aceste ocazii autoritatea nu este Biblia, ci Dumnezeu care se revelează pe sine. Bibliei nu i-a fost atribuită sau infiltrată nici o calitate permanentă. Nu a existat nici o delegare a autorităţii. Există şi alţii care consideră că autoritatea lui Dumnezeu este exercitată într-un mod nemijlocit. Printre ei sunt diferite tipuri de ‚spiritişti', antici şi moderni. [3] Aceştia sunt persoane care aşteaptă vreun cuvânt sau o anumită călăuzire directă de la Dumnezeu. după părerea lor Dumnezeu vorbeşte indivizilor. Acest lucru poate avea loc separat de Biblie sau în mare parte ca o adăugire la Biblie. Unii harismatici extremişti cred într-o revelaţie directă şi specială de la Dumnezeu." [4]

Aceste denominaţiuni sunt, evident, moştenitoare ale modului anabaptist de a înţelege experienţa Duhului Sfânt în Biserică şi prin această prismă şi natura conducerii ecleziastice. Puţin mai lipseşte ca, în cazul în care experienţa lor nu coincide sau este chiar în contradicţie cu textul biblic, aceşti harismatici sau anabaptişti moderni să declare Biblia, asemenea vechilor anabaptişti, o lucrare a diavolului, prin comparaţie cu revelaţiile proprii. Este interesant însă că acest fel de a vedea lucrurile este criticat chiar de un protestant, cum este M. Erickson, care mai spune: „Cei care se situează pe această poziţie trebuie să fie lăudaţi pentru faptul că accentuează rolul Duhului Sfânt şi nevoia de a te baza pe el. totuşi, presupunerea lor referitoare la *o lucrare directă şi universală a Duhului* nu este justificată de mărturia biblică. Mai mult decât atât, gradul de sfinţire şi receptivitate faţă de Duhul Sfânt pe care ei îl postulează pentru membrii unei congregaţii reprezintă un ideal nerealist. Problema principală este ce considerăm noi că este călăuza principală a vieţilor noastre: Biblia sau vreun mesaj adiţional al Duhului Sfânt ?" [5]

2. *O conducere delegată*. O concepţie diferită despre forma şi natura conducerii bisericeşti o au congregaţionaliştii şi luteranii moderni. Cu privire la sistemul congregaţional L. Berkhof spune următoarele: „Acesta este aşa-numitul sistem al independenţei (totale). În acest sistem fiecare biserică sau congregaţie este privită ca o biserică completă, independentă de oricare alta. Puterea de conducere rămâne exclusiv în mâinile membrilor Bisericii. Pastorii sunt nişte simpli funcţionari ai

bisericii locale, neavând altă putere decât aceea cu care au fost delegaţi de către membrii acelei biserici. Aceasta este teoria conducerii populare a Bisericii.” [6]

M. Erickson, care este congregaţionalist, descrie mai în amănunt acest tip de înţelegere a conducerii bisericeşti: această „formă de conducere bisericească pune accentul pe rorlul creştinului individual şi consideră că sediul autorităţii este întreaga congregaţie locală. Două concepte sunt fundamentale pentru schema congregaţională: autonomia şi democraţia. Prin *autonomie* noi înţelegem că respectiva congregaţie locală este independentă şi se conduce singură. Nu există nici o putere exterioară care să-i poată dicta bisericii locale un anumit curs de acţiune. Prin *democraţie* noi înţelegem că fiecare membru al congregaţiei locale are un cuvânt de spus în problemele acesteia. Membrii individuali ai congregaţiei sunt cei care posedă şi exercită autoritatea. Autoritatea nu este prerogativa unui singur individ sau a unui grup ales. Locul individului nu trebuie să fie luat nici de o structură monarhică (episcopală), nici de una oligarhică (prezbiteriană). O a doua manifestare a principiului democraţiei în sistemul congregaţional este că deciziile în cadrul asociaţiilor inter-bisericeşti sunt luate pe baza deciziei majorităţii. Printre denominaţiunile majore care practică forma congregaţională de conducere se numără baptiştii, congregaţionaliştii şi majoritatea grupurilor luterane.” [7]

Referitor la motivaţia are stă la baza alegerii acestui sistem de conducere bisericească M. Erickson spune: „Se crede că principiul autonomiei este la baza conducerii bisericeşti nou-testamentale. Faptele Apostolilor şi Epistolele se concentrează în primul rând asupra bisericii locale. Nu se face nici o referire la vreo structură superioară ei sau dincolo de ea. Nu există vreo poruncă de a alcătui uniuni inter-bisericeşti. Nu găsim nici un caz în care biserica locală să fi fost controlată de unele organizaţii sau de unii indivizi din afara ei. Apostolii au făcut recomandări şi au dat sfaturi, ar nu au exerciatt vreun control sau vreo conducere reală. Până şi Pavel a fost nevoit să-şi apere autoritatea apostolică şi să-şi roage stăruitor cititorii să-i urmeze învăţăturile (Galateni I, 11-24). (…)Conceptul de democraţie înseamnă că autoritatea din cadrul congregaţiei individuale este în mâna membrilor individuali. În cazul acesta *se pune un mare accent pe preoţia tuturor credincioşilor (s.n.).* Se crede că acest principiu ar fi abandonat dacă episcopilor sau prezbiterilor li s-ar da dreptul exclusiv de a lua decizii. Lucrarea lui Hristos a făcut să nu fie nevoie de astfel de conducători. Deoarece acum fiecare credincios are intrare liberă în Locul Preasfânt şi se poate apropia direct de Dumnezeu. mai mult decât atât, după cum ne aminteşte Pavel, fiecare membru sau parte a trupului are de adus o contribuţie valoroasă la bunăstarea întregului.” [8]

3. *O conducere divină*. Bisericile Reformate au adoptat un alt tip de conducere. Organul de conducere într-o biserică locală este prezbiteriul. Membrii prezbiteriului, în diferite proporţii, plus aşa-numiţii miniştri sau ministranţi, adică cei aleşi de prezbiteriu să îndeplinească o anume funcţie, formează adunarea bisericii locale numită *consistoriu*; la nivelul unui district se formează o adunare mai largă, compusă din câte un ministrant şi un prezbiter din fiecare biserică locală şi care se numeşte *classis*; adunarea cea mai reprezentativă a bisericilor reformate dintr-o ţară se numeşte *sinod* şi este formată dintr-un număr egal de ministranţi şi prezbiteri din fiecare classis. L. Berkhof, care este prezbiterian, spune următoarele despre acest sistem: „Puterea conducătoare în Biserică constă în primul rând în consistoriile locale şi prin ele ea este transferată nivelelor superioare, classis-ului şi apoi sinodului. Fiecare biserică locală are într-o anumită măsură autonomia sau independenţa ei, dar aceasta este restrânsă fireşte în diverse feluri în măsura în care ea este asociată cu alte biserici locale. Interesul general al Bisericii nu poate fi sacrificat astfel de vreo biserică locală.” [9]

Să revenim însă la biserica locală şi la prezbiteriul ei. Prezbiteriul este format din *bătrâni* şi *doctori*, adică învăţătorii, savanţii în interpretarea Bibliei. Bătrânii se ocupă mai mult cu problemele disciplinare, ei fiind adesea asimilaţi cu episcopii (supraveghetorii) din Noul Testament; doctorii sau învăţătorii sunt tot prezbiteri sau „bătrâni”, dar sarcina lor este studiul biblic, învăţătura, teologia. Mai există apoi treapta *diaconilor* în sarcina cărora cad diverse misiuni. Aspectul cu adevărat important în această privinţă este natura puterii acestui prezbiteriu. Berkhof o descrie astfel: „Hristos a înzestrat Biserica cu puterea necesară pentru îndeplinirea sarcinii care i-a fost încredinţată. El a investit pe toţi membrii Bisericii cu o anumită putere, dar a acordat această putere într-o măsură mai specială miniştrilor Bisericii. *Autoritatea acestora nu este sub acest aspect de către popor, deşi poporul îi alege pe aceştia pentru slujire. Deoarece aceştia participă la puterea*

*autentică, ei primesc direct de la Hristos şi într-o măsură mai mare această putere pe care o cere rolul lor de oficianţi în Biserica lui Hristos.* (…)bătrânii sunt aleşi de popor, dar ei nu primesc autoritatea de la popor, ci direct de la Iisus Hristos, Domnul Bisericii. Ei exercită conducerea lor în numele Împăratului şi răspund numai faţă de el." [10]

Această distincţie dintre alegere şi adevărata natură a puterii prezbiterilor se datorează lui Calvin. Calvin s-a distanţat într-o oarecare măsură de Luther, evoluând, odată cu ediţia din 1543 a *Instituţiilor* sale, spre o accentuare a autorităţii în Biserică. El a susţinut că Dumnezeu a instituit în Biserica sa apostoli, prooroci, evanghelişti, pastori şi doctori, dar că acum nu mia există decât ultimele două categorii. Pastorii administrează Tainele, doctorii se ocupă cu interpretarea Bibliei, iar diaconii cu diferite sarcini caritative. El susţine că la aceste funcţii nu se poate accede decât prin vocaţie, adică prin chemare divină, chiar dacă alegerea în ele se face cu consimţământul poporului. De fapt, pastorii noi sunt cooptaţi de cei aflaţi deja în funcţie. Calvin a vrut să accentueze că pastorii sunt instituiţi de Dumnezeu, încercând să restabilească pe cât se putea în limitele Reformei distincţia dintre clerici şi laici. La un moment dat el afirmă chiar că: „Păstorii şi doctorii au fost instituiţi de Dumnezeu, ca prin gura lor să înveţe pe ai săi. El i-a investit cu autoritate." [11]

De ce Calvin n-a declarat atunci preoţia ca fiind o Taină ? Marele reformator genevez, spune teologul catolic L. Christiani, ar fi acceptat bucuros pentru prezbiterat numele de Taină, pentru că ritul impunerii mâinilor peste candidat are o bază biblică clară. Reţinerea sa în această direcţie a fost motivată numai de faptul că acest rit n-a fost făcut pentru toţi credincioşii, ci numai pentru slujitorii cuvântului. [12] Ideea subiacentă acestei afirmaţii este aceea că, fiind pilonul fundamental al protestantismului, principiul preoţiei generale are prioritate absolută şi de aceea, în ciuda evidenţei biblice, hirotonia n-a putut fi admisă ca Taină. Totuşi, bisericile calvine şi prezbiteriene folosesc ritualul „punerii mâinilor" pe capul celui destinat să devină prezbiter. Mai întâi, explică Berkhof, el este „ordinat": „Aceasta presupune chemarea şi examinarea candidatului pentru oficiu. Este un act al classis-ului sau al prezbiteriului şi poate fi numită drept recunoaştere publică şi confirmare a candidatului chemat să indeplinească oficiul ministerial. (…)Ordinarea este urmată de punerea mâinilor. (…)Aceasta înseamnă că o persoană a fost pusă deoparte pentru un anume oficiu şi în acest scop i-a fost conferit un dar spiritual special. Astăzi însă (acest ritual) este privit mai degrabă ca o indicaţie simbolică a faptului că cineva este ales pentru un oficiu ministerial." [13]

4. *Comentariu*. Teza protestantă fundamentală cu privire la conducerea bisericească este, cum se ştie, aceea că nu sunt necesari preoţi, episcopi sau chiar papa pentru ca poporul lui Dumnezeu să facă experienţa harului, a mântuirii în Biserică, deoarece toţi laicii sunt preoţi în baza preoţiei generale afirmată la I Petru II, 9. Pe de altă parte, texte ca Romani V, 1-5; I Timotei II, 5; Evrei IV, 14-16 întăresc această afirmare a preoţiei tuturor prin proclamarea principiului biblic fundamental potrivit căruia nimeni nu mai are nevoie de vreun mijlocitor uman, cum se întâmpla în Vechiul testament cu arhiereii de la templu, deoarece Hristos este unicul nostru mijlocitor pentru toţi. fiind prin el împăcaţi toţi cu Dumnezeu, toţi avem acces direct la Dumnezeu şi nu mia este nevoie de o ierarhie mijlocitoare în Biserică. „Fiecare persoană, zice M. Erickson, este capabilă să se raporteze la Dumnezeu în mod direct. (…)Nu este nevoie de nici un intermediar special. Toţi au acces răscumpărător la Domnul. (…)Fiecare credincios poate cunoaşte voia lui Dumnezeu în mod direct." [14] Dacă în unele biserici protestante există o structură ierarhică sau conducătoare, aceasta există, desigur, *jure humano*, izvorâtă din considerente organizatorice, iar nu din necesităţi doctrinare.

Aceste consideraţii ale lui Erickson sunt superior formulate de un teolog protestant de anvergură, cum este E. Thurneyssen. Cel mai mare pericol pentru o Biserică, spune el, este ca cel ce propovăduieşte să înlocuiască Cuvântul lui Dumnezeu cu propriul său cuvânt. Clerul romano-catolic chiar asta a făcut: a înlocuit autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu cu autoritatea propriului său cuvânt: „Aici, în Biserica Romano-Catolică, zice Thurneyssen, preotul se aşază între Dumnezeu şi mine. Eu ar trebui să percep Cuvântul propriu al lui Dumnezeu şi, totuşi, nu pe al său propriu îl aud, ci aud doar cuvântul reprezentantului său. Or, prin aceasta nu se ajunge deloc la întâlnirea cu Dumnezeu, căci *reprezentarea nu este întâlnire.* Pentru aceea reformatorii nu s-au putut împăca cu preotul." [15] Cuvântul lui Dumnezeu, mai spune Thurneyssen, „cucereşte credinţa şi ascultarea noastră nu întrucât ne înduplecă sau apelează la raţiunea noastră (cum se face în Biserica Catolică unde, pentru a convinge şi îndupleca ascultătorii, în cuvântul predicat, se face apel intens la înţelepciunea şi formaţia filozofică omenească proprie predicatorului, vrea să spună el, n.n.), ci

pentru că în el îşi face apariţia *însuşi Dumnezeu şi se impune aici (în Biserică)pentru că acesta este regescul lui Cuvânt de poruncă, Cuvânt căruia dintru început îi este proprie autoritatea.*" [16]

Totuşi, în bisericile protestante nu răsună direct Cuvântul lui Dumnezeu, ci sunt auziţi tot predicatori umani care-l propovăduiesc ! Prin ce se diferenţiază aceştia de predicatorul catolic care pretinde că vorbeşte *în locul lui Dumnezeu* ? Cum ştim că cel ce răsună prin gura predicatorilor protestanţi este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul cu adevărat divin şi nu cuvântul predicatorului marcat de limitele formaţiei sale omeneşti, culturale, filozofice care să-l altereze ? Iată răspunsul lui Thurneyssen la această problemă, deşi am mai citat acest text într-o prelegere anterioară: Cuvântul lui Dumnezeu, explică el, creează Biserica. El vine în cuprinsul acesteia „simplu, sub forma unui cuvânt omenesc care vine la noi din gura unui vestitor, care, fie el laic sau preot, în smerenie faţă de Dumnezeu, doreşte să rostească din nou Cuvântul lui Dumnezeu aşa cum acesta este scris în Biblie, astfel încât să se poată întări şi el însuşi şi fraţii lui. Şi în această strădanie a lui Dumnezeu nu-l lasă să se facă d ruşine, ci stă cu cuvântul său şi-l face lucrător, *îl face propriul său Cuvânt*. (…)Dumnezeu voieşte să trimită pe Duhul său, *care nu-i nimic altceva decât însuşi Dumnezeu*, care face viu între noi Cuvântul său, şi întrucât el face aceasta, întrucât ni se adresează nouă, îşi adună comunitatea sa." [17]

Biserica adevărată, sugerează Thurneyssen, este aceea în care nu se aude cuvântul omenesc al predicatorului, cuvântul filozofiei şi al artei oratorice omeneşti care încearcă să convingă ascultătorii, ci aceea în care se aude însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, singurul care are autoritatea şi puterea de a converti sufletele. De aceea poporul se poate dispensa fără probleme de preoţi şi ierarhie, căci fiecare are puterea de a face experienţa directă a întâlnirii cu Dumnezeu prin Cuvântul Scripturii care, singură, trebuie să răsune în Biserică. Predicatorul care caută să înlocuiască acest Cuvânt cu propriul lui cuvânt, caută de fapt să înlocuiască prezenţa directă a lui Dumnezeu cu propria sa prezenţă. *În alţi termeni, protestantismul şi-a forjat concepţia sa despre preoţie prin contrast absolut faţă de teoria romano-catolică a vicariatului ierarhiei: papa ţine locul lui Dumnezeu, episcopul pe al papei, preotul pe al episcopului şi laicii pe al preotului în mediile în care acesta nu mai are acces.*

Protestanţii vor să audă direct Cuvântul lui Dumnezeu, fără vreun intermediar sau un înlocuitor, un *vicar* uman; când acest Cuvânt este vestit adunării, totuşi, de un predicator, acesta trebuie să fie conştient tot timpul că el nu este un intermediar, ci un simplu om care-şi descrie propria experienţă a întâlnirii cu Cuvântul Bibliei, adică cu Dumnezeu însuşi. Ajungem acum la adevărata semnificaţie a „miniştrilor", predicatorilor, pastorilor sau oficianţilor protestanţi. Trebuie să se înţeleagă clar că aceştia nu sunt aleşi să vorbească în Biserică, să predice Cuvântul Domnului *în locul celorlalţi credincioşi*, chiar dacă ei au în acest sens o delegaţie pur omenească, adică una numai din partea adunării, nu din partea lui Dumnezeu însuşi. În realitate ei contează ca nişte oameni care au mai mult talent decât ceilalţi în a-şi descrie *propria experienţă, propria întâlnire cu divinul*, şi prin aceasta reuşesc să-i antreneze, să-i entuziasmeze şi pe ceilalţi. Oricât ar accentua teologii reformaţi caracterul autoritar al prezbiterilor şi în general a conducerii bisericeşti în bisericile lor, în realitate nimeni nu îndrăzneşte să afirme că ceea ce descrie pastorul în predica sa *ar fi normativ pentru ceilalţi.* Oricâtă autoritate sau faimă ar avea un predicator, protestanţii vor considera tot timpul că el, predicând, nu face decât să-şi descrie doar propria experienţă.

Marele istoric protestant al dogmelor din secolul al XIX, Adolf Harnack, explică, spre exemplu, că mărturisirile protestante din secolul al XVI-lea nu sunt în nici un fel normative pentru credinţă; ele nu sunt altceva decât o *testimonia fidei* a reformatorilor, adică o expresie a credinţei personale a reformatorilor, a modului în care au înţeles ei Cuvântul Scripturii. Ele sunt, cum zicea însuşi Luther, numai nişte „mărturii şi mărturisiri ale credinţei noastre". De aceea însemnătatea lor este numai una istorică, documentară; nu li se poate atribui în nici un caz o autoritate absolută pentru protestanţi. [18] Acelaşi lucru îl susţine şi celebrul teolog R. Bultmann: „O propoziţie teologică, zice el, nu este adevărată deoarece exprimă un conţinut valabil în afara timpului, ci ea este doar atunci adevărată când dă răspunsul la situaţia concretă corespunzătoare căreia îi aparţine propoziţia exprimată." [19]

Bultmann, şi odată cu el toţi marii teologi protestanţi, vrea să sugereze că orice propoziţie teologică, fie ea formulată într-o simplă predică de biserică ori într-un tratat de dogmatică savant, nu face decât să descrie experienţa întâlnirii cu divinul, cu Scriptura, a autorului ei. O astfel de

descriere nu poate fi autoritară, normativă, nici dacă ace apel la ceea ce au spus reformatorii ori chiar autorii biblici; în ultimă analiză, explică Bultmann, chiar şi textele rămase de la aceştia nu fac decât să descrie o experienţă doar cu valoare istorică, experienţa acestora, nu şi pe aceea pe care trebuie s-o avem fiecare. În realitate, după protestanţi, fiecare om trebuie să aibă experienţa sa religioasă proprie, să reconstruiască individual experienţele descrise de apostoli în Biblie sau de reformatori în mărturisirile lor de credinţă. De aceea ei trebuie să respingă orice intermediar. În acest context nici Biblia nu mai constitui un intermediar, căci experienţa modernă a credinţei se poate dispensa de „formele culturale, mitologice” sub care au perceput apostolii întâlnirea lor cu Hristos. „Revelaţia, spune el, nu mijloceşte nici o cunoaştere asupra lumii, ci ea doar i se adresează. (…)Ca atare, devine clar în ce sens poate fi considerată Scriptura ca Revelaţie şi anume nici odată în sensul că în ea s-ar anunţa adevăruri generale care să fie adunate ca atare şi puse normativ mai presus decât celelalte adevăruri ale raţiunii, ci doar că ea este mărturia venirii lui Dumnezeu, a întâmpinării omului în istorie şi har.” „Nici un apel nu se poate face la credinţa altora, fie Pavel, fie Luther. Da, pentru noi înşine credinţa în Cuvânt nu poate fi niciodată un punct de vedere (al altora, n.n.) pe care să ne putem baza, ci mereu acţiune nouă, supunere nouă.” [20]

K. Barth este şi mai precis în această problemă. Deşi el se referă la dogmatizarea teologică, consideraţiile sale se potrivesc oricărei afirmări a Cuvântului lui Dumnezeu, deci şi predicii pe care o ţine pastorul protestant. „Dogmatica ca atare, (şi orice predică, n.n.) nu întreabă ce au spus apostolii şi profeţii, ci ce anume trebuie să spunem noi pe baza apostolilor şi a profeţilor.” „Preocuparea serioasă cu dogmatica (şi, desigur, şi cu predica, n.n.) înseamnă că cercetarea dogmatică (ca şi predica, n.n.) preia de fiecare dată din nou şi de la bază întrebarea despre legitimitatea cuprinsului vorbirii creştine, nu ca şi cum mai înainte nu s-ar fi întâmplat nimic, ci pentru că ceea ce s-a întâmplat trebuie să se mai întâmple odată prin noi, căci numai astfel se poate întâmpla şi pentru noi în realitate.” [21]

Respingând *vicariatul* concepţiei catolice despre statutul ierarhiei bisericeşti, protestantismul a înlocuit infailibilitatea papală cu infailibilitatea fiecărui individ. Fiecare individ, în baza preoţiei generale, a posibilităţii accesului direct, fără mijlocitor, la Dumnezeu, are propria sa experienţă a întâlnirii cu divinul, cu Scriptura; deci tot ceea ce el descoperă este valabil numai pentru el, dar este valabil cu adevărat şi n-are sens ca această experienţă să fie judecată prin prisma conformităţii acesteia cu mărturisiri de credinţă sau chiar cu Scriptura însăşi, căci o atare procedură ar însemna de fapt a judeca această experienţă prin prisma experienţei altora, fie ei reformatorii sau apostolii chiar ! există aici o viziune profundă, pe care teologia ortodoxă n-o poate expedia prin simple argumente scripturistice sau printr-un refuz simplist. Protestantismul este marcat de prejudecăţi filozofice de mare amploare şi numai un studiu aprofundat al fondului filozofic, în special existenţialist, pe baza căruia teologii protestanţi fac aceste afirmaţii şi înţeleg natura preoţiei în Biserică va putea duce la un progres ecumenic real.

Pentru moment putem afirma că teologia ortodoxă opune teoriei protestante a preoţiei generale nu învăţătura ei despre preoţia specială, ci aceea despre statutul laicilor în Biserică. Aceasta în primul rând că argumentarea biblică, oricât de strânsă, nu-i va putea convinge. M. Erickson, din care am citat de multe ori până aici, face la un moment dat următoarea declaraţie surprinzătoare: „Chiar dacă s-ar stabili cu exactitate că în Noul Testament există doar un singur tipar de organizare (bisericească, n.n.), acel tipar nu ar fi neapărat normativ pentru noi cei de astăzi. El ar fi doar tiparul din trecut, nu cel care trebuie să funcţioneze în prezent.” [22] Cu alte cuvinte, chiar dacă s-ar dovedi că în Noul Testament conducerea bisericească era alcătuită din episcopi, preoţi şi diaconi şi s-ar dovedi că aceste trei trepte sunt de instituire divină, şi nu doar umană, tot n-ar avea vreo valoare: ar fi doar ceva care a fost valabil numai pentru acele vremuri şi oameni, nu şi pentru noi cei de astăzi, care avem dreptul la o organizare proprie, originală.

Pe de altă parte, insistenţa protestantă asupra preoţiei generale, a preoţiei laicilor, se datorează rolului aproape absent pe care l-au avut aceştia în Biserica Romano-Catolică, covârşiţi fiind de autoritatea absolută a clerului, în special de aceea a papei. Simţind esenţa motivaţiei protestante în respingerea preoţiei speciale, teologia catolică de la Conciliul al II-lea de la Vatican a căutat să corecteze acest imens handicap la Bisericii Catolice, oferind laicilor un rol deosebit în evanghelizarea şi chiar exercitarea puterii bisericeşti: acela de a exercita puterea învăţătorească, sfinţitoare şi cârmuitoare *în locul ierarhiei* în mediile în special necreştine sau atee în care aceasta

nu are acces ! Este, evident, un simplu expedient, care n-a putu înşela pe nimeni dintre protestanţi, căci în realitate nu este decât o tratare tot *vicarială* a problemei laicilor, specifică catolicismului pur şi simplu. Teologia ortodoxă poate oferi însă protestanţilor propria ei situare a laicilor în cadrul Bisericii, distinctă total de aceea pe care o practică astăzi catolicismul.

În Biserica Ortodoxă laicii sunt departe de a fi ascultătorii pasivi ai ierarhiei, cum se întâmplă în catolicism. Există o întreagă argumentare pe baza Scripturii că rolul laicilor în Biserică, deşi nu se confundă niciodată cu acela al ierarhiei de hirotonie, nu este în nici un caz unul pasiv. Astfel, abordând problema „vorbirii în limbi", Sf. Pavel scrie corintenilor următoarele: „Dacă prin limbă nu veţi da cuvânt lesne de înţeles, cum se va cunoaşte ce aţi grăit ?Veţi fi ca nişte oameni care vorbesc în vânt. (…)Fiindcă, dacă vei binecuvânta (în sensul de binevesti, n.n.) numai cu duhul, *cum va răspunde omul simplu: ‚amin' la mulţumirea ta, devreme ce el nu ştie ce zici* ?"(I Corinteni XIV, 9, 16). Cuvântul „amin – aşa să fie" este dreptul prin excelenţă al laicului, deci al poporului lui Dumnezeu. Încuviinţarea aceasta pe care o rostesc laicii la sfârşitul unei predici sau a oricărei rostiri din partea clerului în timpul Sfintelor Slujbe nu este însă o încuviinţare slugarnică a oricărei afirmaţii a clerului. Aici apare marea problemă pentru mulţi ortodocşi, care cred într-o autoritate fără limite a clerului, dar şi marele avantaj al ortodoxiei în faţa lumii protestante, avantaj ce va trebui exploatat în discuţiile ecumenice.

Prima dovadă a faptului că *aminul* laicilor nu este un cec în alb încredinţat ierarhiei o oferă chiar Sf. Pavel care, adresându-se de data aceasta galatenilor, îi îndeamnă să nu dea crezare unei alte evanghelii, unor altor aşa-zişi binevestitor: „Mă mir că aşa degrabă treceţi de la cel ce v-a chemat pe voi, prin harul lui Hristos, *la altă evanghelie*. (…)*Chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă evanghelie decât aceasta pe care v-am vestit-o – să fie anatema !* Precum v-am spus mai înainte, vă spun şi acum iarăşi: *dacă vă propovăduieşte cineva altceva decât aţi primit, - să fie anatema.*"(Galateni I, 6, 8-9). Iată-i, deci, pe galateni în calitatea lor de ascultători ai vestei celei bune, ai evangheliei, deci de adunare a celor chemaţi să asculte de la apostoli Cuvântul lui Dumnezeu, avertizaţi împotriva apostolilor mincinoşi şi investiţi cu puterea de a-i respinge. Desigur, îndemnul este valabil pentru comunităţile şi pentru laicii din toate timpurile. Un exemplu notoriu de exercitare a acestui drept în perioada patristică l-a constituit un laic din vremea patriarhului ecumenic Neastorie de la începutul secolului al cincilea, avocatul Eusebiu. Şocat ca de altfel întreaga asistenţă din biserică de blasfemiile lui Nestorie la adresa Sf. Fecioare, care era calificată de acesta drept Născătoare de Om, iar nu de Dumnezeu, Eusebiu s-a ridicat şi a spus: „Ceea ce am auzit este o minciună, o blasfemie. Adevărul este că acelaşi Cuvânt, care s-a născut din eternitate din Tatăl, s-a născut a doua oară, după corp, dintr-o femeie, pentru a ne răscumpăra." Eusebiu avea să devină ulterior episcop de Doryleum. [23]

De altfel, Mântuitorul însuşi, referindu-se la „păstorul cel bun", spune: „Cel ce intră pe uşă este păstorul oilor. Acestuia portarul îi deschide şi oile ascultă de glasul lui… Când le scoate afară pe toate ale sale, merge înaintea lor şi oile merg după el, *căci cunosc glasul lui. Iar după un străin ele nu vor merge, ci vor fugi de el, pentru că nu cunosc glasul străinilor.*"(Ioan X, 2-5). Aşadar, tot cel ce va vesti oilor sale o învăţătură străină, va fi asemenea păstorului străin al cărui glas oile nu-l recunosc şi îl resping. Este dreptul oilor, adică al celor păstoriţi, de a cerceta dacă pot spune *amin*, adică dacă pot încuviinţa cele propovăduite de ierarhie sau nu. Căci ierarhia nu este infailibilă prin ea însăşi, ci numai în măsura conformităţii mesajului ei cu adevărata evanghelie. Or, cel care stabileşte această conformitate este însuşi poporul lui Dumnezeu prin faptul că receptează, adică spune *amin* mesajului ierarhiei, sau nu-l receptează, respingându-l ca pe o altă evanghelie.

Îndemnul Sf. Pavel nu este singular în Noul Testament. Acelaşi îndemn îl găsim şi la Sf. Ioan care scrie comunităţilor întemeiate de el: „Iubiţilor, nu daţi crezare oricărui duh, ci cercaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulţi prooroci mincinoşi au ieşit în lume."(I Ioan IV, 1). Aceleaşi îndemnuri le aflăm de la Mântuitorul însuşi (Matei VII, 15; Luca XXi, 8). Istoria Bisericii cunoaşte, cum se ştie, chiar sinoade care, prin numărul episcopilor care au participat, s-au declarat chiar ecumenice, dar care, tocmai pentru că au fost respinse de poporul lui Dumnezeu, au sfârşit prin a fi înregistrate ca eretice şi supuse anatemei, cum a fost cazul celebrului sinod „tâlhăresc", de la 449, sau al sinoadele iconoclaste, ori a celor ariene. Toate aceste puneri în gardă a poporului lui Dumnezeu împotriva apostolilor mincinoşi, adică a clericilor eretici, nu fac decât să prelungească în Noul Testament şi apoi în perioada Bisericii până la sfârşitul timpurilor avertismentul şi investirea

poporului ales împotriva proorocilor mincinoşi, aşa cum apare această investire în capitolul al XIII-lea din Deuteronom (v.1-5). Această putere acordată poporului lui Dumnezeu nu substitue însă în nici un fel dreptul ierarhiei de a vesti Cuvântul lui Dumnezeu, cum au făcut protestanţii. Dreptul şi puterea aceasta reprezintă forma sub care poporul lui Dumnezeu „străluceşte" în Duhul Sfânt, în lumina învierii a cărei iminenţă eshatologică o anunţă lumii numai ierarhia trimisă special de Dumnezeu pentru aceasta.

---

[1] L. Berkhof, *Manual of christisn doctrine*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1998, p.288

[2] M. Erickson, *Teologie ceştină*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 1998, vol.3, p.264, n.37

[3] M. Erickson confundă aici *spiritiştii* autentici cu anabaptiştii de tip modern, cum sunt *quakerii, darbyţii, harismaticii, etc.*

[4] M. Erickson, *op. cit.*, vol.1, p.262-263

[5] M. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.265

[6] L. Berkhof, *op. cit.*, p.289

[7] M. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.259-260

[8] M. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.260-261

[9] L. Berkhof, *op. cit.*, p.291

[10] L. Berkhof, *op. cit.*, p.291, 296

[11] TDS, vol.2, p.824, n.8

[12] TDS, vol.2, p.824, n.9

[13] L. Berkhof, *op. cit.*, p.295

[14] M. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.268

[15] E. Thurneyssen, *Mesia şi Biserica*, p.30; în *Ortodoxia* 1966, 2, p.297-298, n.52

[16] E. Thurneyssen, *Das Wort Gotes und die Kirche*, p.69; în *Ortodoxia* 1966, 2, p.295-296, n.39

[17] E. Thurneyssen, *op. cit.*, p.107, 108; în *Ortodoxia* 1966, 2, p.298, n.53

[18] TDS, vol.1, p.269

[19] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, p.116; în *Ortodoxia* 1966, 2, p.55, n.256

[20] R. Bultmann, *op. cit.*, p.37; în *Ortodoxia* 1966, 2, p.92, n.418; p.33, n.132 (de verificat).

[21] K. Barth, *Die kirkliche Dogmatik*, vol.1, p.14; în *Ortodoxia* 1966, 2, p.30, n.106; p.65, n.316

[22] M. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.266-267

[23] *Istoria Bisericească Universală*, EIBMBOR, Bucureşti, 1956, vol.1, p.225

# MISTERIOLOGIA

## *Capitolul întâi*

# 5.1. ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE TAINE

### Consideraţii generale despre Sfintele Taine

1. *Misterul prezenţei obiective a lui Hristos în Sfintele Taine*. Sfintele Taine sunt, într-o primă definiţie, acele lucrări văzute „care, spune Părintele Stăniloae, închipuie, cuprind şi comunică realitatea dumnezeiască. Taina, în acest sens, este o lucrare neînţeleasă prin faptul că efectul ei nu poate fi sesizat de conştiinţă în momentul în care se produce, el efectuându-se în planul transempiric, supraconştient, la rădăcinile fiinţei noastre. De aceea Taina trebuie primită cu credinţă. Dar credinţa aceasta e altceva decât cea protestantă. Ortodoxul crede că primeşte ceva ce depăşeşte înţelegerea; protestantul crede, pentru că, deşi nu primeşte nimic, socoteşte că va primi. Prin credinţă ortodoxul are certitudinea despre o transformare prezentă radicală a fiinţei sale, dar într-un plan care nu cade sub vedere. Transformarea temeliilor fiinţei trebuie să-şi prelungească însă puterea şi în planul empiric al fiinţei. Iar aceasta se face prin strădania omului susţinută de puterea revărsată în planul adânc al fiinţei. În felul acesta, ceea ce a fost la început primit prin credinţă, devine cu încetul experiabil, cunoscut printr-o cunoştinţă superioară numită de Părinţi *gnoză*."[1]

Tainele dezvăluie ochiului credinţei, treptat, realitatea dumnezeiască pe care ele, ca forme materiale, o ascund pentru ochiul fizic. Caracterul acesta de mister, adică de forme care învăluie, la prima vedere, prezenţa Dumnezeirii lui Iisus Hristos în Biserică este similar caracterului de taină pe care l-a avut însuşi trupul istoric al lui Iisus. Sfintele Taine îşi au originea şi susţinerea în Taina cea mare a întrupării. Papa Leon cel Mare spunea că: „Ceea ce era vizibil în Domnul a trecut în Taine."[2] Într-adevăr, mulţi l-au privit, l-au auzit şi chiar s-au atins de el în vremea aceea, dar numai apostolii au văzut în el pe Fiul lui Dumnezeu însuşi. Majoritatea covârşitoare a contemporanilor lui Iisus nu au văzut în el decât un profet din „Galileea neamurilor", cărturarii şi fariseii privindu-l cu dispreţ chiar pentru acest motiv. Potrivit Scripturii, ei „aveau ochi, dar nu vedeau; aveau urechi, dar nu auzeau".

Aceasta înseamnă că, asemenea celor care l-au privit pe Iisus cel istoric, şi cei ce privesc peste veacuri la Sfintele Taine nu pot vedea în ele prezenţa lui Iisus Hristos decât dacă le privesc cu „ochii Duhului Sfânt". Căci, aşa cum nimeni nu poate spune „Domn este Iisus, fără numai în Duhul" (I CORINTENI XII, 3), tot astfel, nimeni nu poate recunoaşte prezenţa Dumnezeirii sale în materia Sfintelor Taine fără puterea aceluiaşi Duh Sfânt. „Misterul principal al creştinismului, mai spune Părintele Stăniloae, este Iisus Hristos care, sub forma văzută, cuprinde pe Fiul lui Dumnezeu. Toate Tainele… îşi au baza în *taina* Fiului lui Dumnezeu, care a luat trup. Sinodul de la Niceea, salvând învăţătura despre Dumnezeirea lui Iisus Hristos, a salvat sensul simbolului, sau al semnului văzut, ca cuprinzător al vieţii dumnezeieşti, împotriva arianismului, care, despărţind radical între Dumnezeu şi lume, făcea din simbol nu mai un mijloc care închipuie realitatea dumnezeiască, nu o cuprinde. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a luat trup arată nu numai posibilitatea ca Dumnezeirea să se cuprindă în cele văzute, ci şi necesitatea pentru oameni ca să li se arate în ceva văzut. N-a ajuns ca Dumnezeu să trimită oamenilor numai cuvântul său, ci el însuşi a luat chip văzut, ca oamenii să aibă siguranţa deplină despre el şi ca să comunice într-un mod integral cu ei."[3]

---

[1] D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cel trei confesiuni*, Ortodoxia 1956, 1, p.25-26

[2] Leon cel Mare, *Sermo 742*; PL 54, 398; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.6, n.11

[3] D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.4-5

Aşadar, Sfintele Taine îşi au baza în Taina prin excelenţă a întrupării istorice reale a Fiului lui Dumnezeu. întruparea formează astfel ceea ce în teologia dogmatică se numeşte *baza hristologică* a Tainelor. Trebuie subliniat că teologia ortodoxă foloseşte şi ea, asemenea celei catolice, formula de definirea a Tainelor ca „fiind mijloace văzute prin care ni se împărtăşeşte harul nevăzut al Sfântului Duh“ (catolicii spun graţia). Pentru teologia ortodoxă, însă, ceea ce ni se dezvăluie şi ni se împărtăşeşte prin Sfintele Taine este în realitate Hristos însuşi, integral, tot atât de deplin pe cât li s-a descoperit apostolilor săi în vremea vieţuirii sale istorice. Şi noi, ca şi Sfântul Pavel, putem afirma astăzi şi în orice timp, cu aceeaşi tărie şi cu aceeaşi valoare de adevăr, că în el, în Iisus cel din Taine sălăşluieşte „deplinătatea Dumnezeirii“ (COLOSENI II, 9). Dar cel ce a dat apostolilor puterea de a recunoaşte în el acest lucru este harul Sfântului Duh (I CORINTENI XII, 3); acelaşi har ne dă şi nouă astăzi şi ne va da în orice timp până la sfârşitul veacurilor aceeaşi putere, astfel încât, deşi noi nu-l vedem sub aspect material pe Iisus, ca pe un om adică, aşa cum l-au văzut apostolii, mărturia noastră să aibă aceeaşi valoare, aceeaşi putere cu aceea a apostolilor.

Contestarea raţionalistă, modernă, a caracterului obiectiv al prezenţei lui Hristos Dumnezeu în Sfintele Taine are la bază prejudecata nominalistă, că dincolo de obiectele materiale pe care experienţa umană le percepe individual, nu se mai află nimic, totul fiind materie. Aceeaşi prejudecată a determinat această gândire să nege dumnezeirea lui Iisus cel istoric, considerându-l, asemenea celor ce l-au răstignit la acea vreme, un simplu om, dar cu o credinţă ieşită din comun. Negarea prezenţei reale, obiective, a lui Hristos sub forma materiei Tainelor este solidară cu negarea dogmei hristologice a dumnezeirii depline a lui Iisus cel istoric.

Învăţătura ortodoxă solicită cunoaşterii umane apelul la harul lui Dumnezeu Duhul pentru a putea vedea în Sfintele Taine mai mult decât nişte acte simbolice, comemorative ale unor evenimente din trecut. Botezul şi Vorbirea „în limbi“, care-i era asociată la începuturile bisericii, dezvăluie, nu doar faptul că Iisus însuşi s-a botezat cândva, iar noi nu facem decât să amintim acest lucru imitându-l, ci dezvăluie în mod real venirea Împărăţiei lui Dumnezeu în istorie, intrarea noastră prin poarta Botezului în această lume a eshatonului, a viitorului ultim, dumnezeiesc. La fel şi Euharistia; Taina aceasta nu este doar o comemorare a Cinei celei de Taină pe care Iisus a servit-o apostolilor înaintea patimii sale, ci este inserţia reală în istorie, în mijlocul nostru, a unui dar care vine de dincolo de această lume, căci ea este darul real al Trupului şi Sângelui lui Iisus Hristos cel înviat. Dar aşa ceva nu poate vedea cu adevărat decât – potrivit expresiei biblice - „celui ce i-a fost dat să vadă“, adică celui asupra căruia harul a devenit o putere activă, vie.

1. *Repetarea subiectivă a jertfei lui Hristos prin Sfintele Taine*. Dar Tainele nu au numai aspectul de mijloace materiale care dezvăluie ochilor credinţei prezenţa obiectivă a lui Hristos ca Dumnezeu întrupat. Ele au în acelaşi timp şi un aspect de jertfă. Protestanţii neagă acest aspect al Tainelor spunând că Hristos s-a jertfit o singură dată şi această jertfă nu se mai repetă. Într-adevăr, Sf. Pavel spune evreilor: „Căci Hristos n-a intrat (prin moarte şi înviere, n.n.) într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini, - închipuirea celei adevărate – ci chiar în cer, ca să se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu; iar nu ca să se aducă pe sine însuşi jertfă de mai multe ori, ca arhiereul care intră în Sfânta Sfintelor cu sânge străin în fiecare an.“ (EVREI IX, 24-25). Jertfa lui Hristos în Sfintele Taine nu este, desigur o jertfă obiectivă, căci aceea a fost adusă o singură dată pe Golgota şi nu se mai repetă. Dacă vorbim însă, totuşi, de aspectul de jertfă al Tainelor, vorbim despre o jertfă subiectivă, adică de o repetare de către noi, sub puterea harului Duhului Sfânt, a jertfei sale obiective.

Pentru a ilustra acest adevăr, Nicolae Cabasila scrie: „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin toate câte a trecut el, să răbdăm şi să pătimim şi noi câte a răbdat şi a pătimit el…, căci, într-adevăr, noi de aceea ne şi botezăm ca să ne îngropăm şi să înviem împreună cu el, de aceea ne ungem şi cu Sf. Mir, ca să ajungem părtaşi cu el prin ungerea cea împărătească a dumnezeirii şi, în sfârşit, de aceea mâncăm hrana cea prea sfântă a împărtăşaniei şi ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuşi trupul şi sângele pe care Hristos şi le-a luat asupră-şi încă din pântecele Fecioarei. Aşa că, la

drept vorbind, noi ne facem una cu cel ce s-a întrupat şi s-a îndumnezeit, cu cel ce a murit şi a înviat pentru noi."[4]

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune la rândul său: „Fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos, după puterea, deprinderea şi calitatea virtuţii aflătoare în el, se răstigneşte şi răstigneşte împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se, adică, duhovniceşte împreună cu Hristos. Căci fiecare, după alt mod al vieţuirii, îşi face răstignirea acomodată lui. Unul se răstigneşte numai păcatului celui cu fapta şi îl omoară pe acesta, pironindu-l cu frica lui Dumnezeu. Altul se răstigneşte patimilor, vindecând şi puterile sufletului. Altul – şi închipuirilor patimilor, nelăsând simţurile libere spre primirea vreuneia din nălucirile lor… Altul, răstignindu-se, leapădă şi relaţia de familiaritate naturală a simţurilor cu cele sensibile… Altul se odihneşte cu totul şi de însăşi lucrarea minţii şi, ca să spunem ceva mai înalt, unul răstignindu-se filosofiei făptuitoare prin nepătimire, se mută la contemplaţia naturală în duh, ca de la trupul lui Hristos la sufletul lui. Altul, omorându-se şi contemplării naturale prin lepădarea contemplării lucrurilor cu mintea, se mută la înţelegerea tainică, unitară şi simplă a ştiinţei lui Dumnezeu, ca de la sufletul la mintea lui Hristos. Altul se ridică tainic şi de la aceasta, prin totală negaţie, la negrăita indeterminare negativă, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea lui. Fiecare având pe Hristos după puterea lui şi după harul Duhului dat lui…, jertfeşte Mielul şi se împărtăşeşte de carnea lui şi se satură de Iisus."[5]

Teologul ortodox Olimp Căciulă nu foloseşte termenul de jertfă subiectivă, dar exprimă aceeaşi idee când utilizează pe cel de jertfă activă. Comparând jertfa lui Hristos cu aceea a fiecăruia dintre noi adusă în Hristos prin Sfintele Taine, el spune: „Astfel stând lucrurile, rămâne sigur că jertfa din cer a Mântuitorului este jertfa adevărată, dar pasivă. Ca să devină jertfă activă, are lipsă de contribuţia noastră; ea se preface din pasivă în activă mijlocind la Dumnezeul cel ceresc pentru mântuirea noastră."[6]

Teologia ascetică atrage atenţia că, pentru a vedea, pentru a simţi experimental prezenţa Dumnezeirii lui Hristos în noi, nu este de ajuns nici măcar harul Sfântului Duh, căci acesta poate fi prezent în om – şi chiar şi este – prin Botez. Dacă cel botezat nu adaugă însă eforturile sale pentru a activa acest har, pentru a-l transforma în lucrare vie, harul va rămâne în el, până la moartea sa, o prezenţă doar pasivă. Cu alte cuvinte, harului Duhului Sfânt trebuie să i se adauge *sinergia* efortului uman. Marcu Ascetul spune în acest sens următoarele: „Dar harul acesta se află în noi în chip ascuns de la Botez, însă nu ni se va face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce ca jertfă Arhiereului Hristos gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele muşcate de fiare."[7]

Nimeni nu trebuie să se îndoiască de efectul Sfintelor Taine. Cel ce face acest lucru, se îndoieşte în realitate de puterea de minuni făcătoare a lui Hristos însuşi. Nu în zadar Iisus îi întreba pe mulţi dintre cei ce veneau la el să se vindece: „crezi tu că pot face eu aceasta?" Răspunsul era: „Cred, Doamne", ceea ce arată că simţirea efectelor lor depinde de aceeaşi credinţă. În această privinţă Sfântul Chiril al Alexandriei ne asigură că Sfintele Taine, în special Euharistia, este o garanţie mult mai puternică a vindecării noastre decât a putut-o avea simpla atingere de Iisus de către bolnavi în vremea vieţii sale istorice: „Dacă numai prin atingerea Sfântului său Trup face viu ceea ce s-a stricat, cum nu va fi mai bogată împărtăşania de viaţă făcătoare, când îl şi gustăm? Căci va preface în bunul său, adică în nemurire, pe cei ce se împărtăşesc de el."[8]

3. *Întemeierea Sfintelor Taine şi Săvârşitorul lor*. Exigenţa protestanţilor ca toate cele şapte Taine ale Bisericii să aibă o bază scripturistică distinctă şi solidă izvorăşte din

[4] Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, Sibiu 1946, p.26-27; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.3, n.1

[5] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1360; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.17, n.48

[6] Olimp Căciulă, Εὐχαριστία ὡς θυσία, p. 334-335; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.18, n.50

[7] Marcu Ascetul, *Filocalia, vol.1, ed.a II-a, p.282*; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.26, n.65

[8] Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, PG 74, 577; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.6, n.10

neînţelegerea adâncă în care se zbate această confesiune în ceea ce priveşte Taina Întrupării însăşi. Cel ce nu recunoaşte prezenţa reală a Dumnezeirii depline în Iisus Hristos cel istoric, nu va recunoaşte, din principiu, nici prezenţa acestei Dumnezeiri în Sfintele Taine. Căci adevărata problemă a protestanţilor nu este faptul că ei nu găsesc în Sf. Scriptură temeiuri distincte pentru fiecare Taină; adevărata problemă este că ei nici pentru cele două Taine pe care le recunosc, totuşi, Botezul şi Euharistia, nu admit că ele ar fi nişte forme materiale care învăluie cu adevărat o prezenţă spirituală; ei le consideră numai nişte acte pur simbolice, care nu ascund nimic obiectiv, valoarea lor fiind pur subiectivă: asigurarea că sunt predestinaţi la mântuire.

În realitate, toate Tainele sun întemeiate direct de către Iisus Hristos, căci ele sunt prelungiri peste timp ale întrupării sale istorice. Tainele sunt forma eclezială a prezenţei „în trup“ a lui Iisus cel istoric, adică a însuşi Fiului lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că de fiecare dată când se săvârşesc Sfintele Taine Hristos se întrupează din nou. Ca şi în cazul aspectului de jertfă al Tainelor, trebuie să înţelegem că „întruparea“ lui Iisus în ele, nu mia este o repetare a întrupării istorice, obiective, care s-a făcut o singură dată pentru totdeauna, ci o prelungire a acestei întrupări pentru Biserică şi în Biserică. De fapt, Biserica însăşi este forma metaistorică a întrupării Fiului; ea este cu adevărat Trupul lui Hristos pentru că acesta coboară şi este prezent în permanenţă în istorie, cu noi, până la sfârşitul timpurilor (MATEI XXVIII, 29), prin Sfintele Taine. Sfintele Taine sunt poarta prin care ne încorporăm noi toţi în Iisus Hristos cel înviat şi devenim, astfel, un trup cu el. Prin Taine noi toţi devenim Biserica lui Hristos, Templul cel mare al Duhului Sfânt. Iată de ce trebuie spus că Hristos a întemeiat fiecare Taină, căci fiecare reprezintă un aspect al continuării peste veacuri a întrupării sale, iar nu doar o comemorare a acestui eveniment.

Pe de altă parte, săvârşitorul adevărat al fiecărei Taine nu este episcopul sau preotul, ci însuşi Hristos. Episcopul sau preotul nu sunt decât un instrument în mâna lui Hristos; ei săvârşesc vizibil ceea ce Hristos însuşi săvârşeşte în mod nevăzut în fiecare Taină. „Preotul este organul văzut prin care Hristos cel din Biserică lucrează în chip nevăzut în Taine sau acordă harul celor cărora li se administrează acestea. Hristos, devenind nevăzut prin Înălţare, se foloseşte pentru lucrarea sa asupra celor ce vor să se unească cu el şi să crească în el, intrând şi dezvoltându-se spiritual în Biserică, şi de un organ personal văzut. […] Gesturile preotului care ating pe cel ce primeşte Taina…, fac ca Taina să aibă o eficacitate mai adâncă în fiinţa primitorului Tainei.“[9]

## Consideraţii speciale despre Sfintele Taine

1. <u>*Problema numărului Sfintelor Tainelor*</u>. Prima problemă pe care o vom aborda înaintea de expunerea propriu-zisă a fiecărei Taine este aceea a numărului lor. De ce numără manualele de dogmatică ortodoxe şi catolice şapte Taine şi nu mai multe, ori mai puţine, cum vor protestanţii care nu recunosc decât două sau trei? O primă motivaţie ar fi aceea că numărul şapte este numărul sacru; aprecierea numărului Tainelor prin prisma acestuia nu este, totuşi, o motivaţie suficientă şi oricum nu explică în nici un fel de ce tocmai şapte şi nu trei, căci şi numărul trei este sacru. O altă motivaţie ar fi aceea că Scriptura nu oferă temeiuri decât pentru şapte Taine: „Sf. Scriptură nu vorbeşte determinat despre numărul de şapte al Sfintelor Taine, dar dă mărturii suficiente despre fiecare dintre ele şi numai despre şapte, iar nu despre mai multe sau mai puţine. Nici Sf. Tradiţie nu determină numărul Sfintelor Taine, deşi toate Tainele sunt amintite, chiar dacă nu toate Tainele la un loc şi nu cu intenţia de a le expune sistematic, ci după cum cerea trebuinţa.“[10]

---

[9] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p.27-28
[10] TDS, vol.2, p.836-837

Această explicaţie este şi ea insuficientă, deoarece nici în perioada apostolică, nici în aceea patristică „noţiunea de Taină în sens restrâns nu era precis definită, ci această noţiune se întrebuinţa în sens larg, despre orice lucru sau act sfânt, şi astfel tainele au putut fi înşirate împreună cu alte acte religioase, ca ierurgiile sau, cum le numesc apusenii, sacramentaliile, cum sunt spălarea picioarelor, înmormântarea, tunderea în monahism. Cu toate acestea, Tainele ca lucrări sfinte prin care se împărtăşeşte harul, n-au fost confundate cu celelalte acte sfinte prin care nu se împărtăşeşte harul."[11] Explicaţiile autorilor manualului din care am citat, în special aceasta din urmă potrivit căreia ierurgiile sunt „acte sfinte prin care nu se împărtăşeşte harul" - când noi ştim că toate actele Bisericii nu au alt scop decât acela de a revărsa peste lume harul şi binecuvântarea lui Dumnezeu - sunt hazardate. Dovadă este că în secolul al XIII-lea monahul Iov aminteşte de cele şapte Taine, dar pune în locul Pocăinţei rânduiala monahală.

Spre deosebire de ierurgii, care şi ele sunt acte sfinţitoare, acte prin care se revarsă harul lui Dumnezeu peste oameni, animale, natură şi chiar obiecte, Tainele sunt menite să refacă gravele consecinţe ale păcatului care s-au abătut asupra omului şi să-l pregătească pentru viaţa veşnică. Ierurgiile sunt menite să alunge demonii, să afierosească anumite obiecte consacrându-le uzului sacru; dar scopul lor general este sfinţirea oamenilor, animalelor, plantelor şi a obiectelor în vederea unei folosiri nu doar profane, ci duhovniceşti. Creştinul nu poate mânca, de exemplu, mâncarea sa fără a o sfinţi prin rugăciune şi a chema harul lui Dumnezeu asupra ei, deşi aceasta în esenţa ei naturală este aceeaşi cu hrana consumată de necreştini. Toate ierurgiile sunt menite să înduhovnicească diferitele ocazii ale vieţii naturale; ierurgiile nu pregătesc oamenii şi obiectele spre viaţa veşnică, ci spre o desfăşurare duhovnicească a vieţii acesteia. Doar Tainele pregătesc pe om – şi numai pe el - spre viaţa veşnică. În acest sens numărul lor, spre deosebire de acela al ierurgiilor care este mare, apare clar în mărturisirea de credinţă prezentată de împăratul Mihail Paleologul la conciliul de la Lyon (1274), ca şi în scrierile lui Simeon al Tesalonicului (începutul secolului al XV-lea).[12]

2. *Problema ordinii Sfintelor Taine*. A doua problemă pe care o ridică expunerea detaliată a Tainelor este aceea a ordinii lor. Odinea clasică în care sunt expuse în manuale Sfintele Taine este următoarea: Taina Botezului, a Mirungerii, a Euharistiei, a Pocăinţei, a Preoţiei, a Nunţii şi cea a Sf. Maslu. Principiul înşirării lor în această ordine este acela al administrării lor de-a lungul vieţii. Primele trei sunt administrate copilului care este adus la Botez şi astfel devine membru al Bisericii. La vârsta de şapte ani copilul începe să fie spovedit înainte de a fi împărtăşit şi aşa va face de aici înainte toată viaţa. Se consideră apoi că unii, devenind adulţi, vor intra în cler, motiv pentru care Tainei Pocăinţei îi urmează aceea a Preoţiei. Acestei Taine îi urmează aceea a Nunţii, iar ultima este cea a Sf. Maslu. Această ordine este criticabilă chiar din punctul de vedere al criteriului sus-menţionat. Plasarea Maslului în urma celorlalte Taine este în mod evident o influenţă a teologiei catolice, care consideră această Taină ca trebuind administrată numai celor aflaţi pe patul de moarte ca *extrema unctio.* Această viziune a contaminat şi o însemnată parte a poporului care solicită de obicei Maslu numai pentru cei grav bolnavi *pentru a le grăbi moartea* (preoţii de parohie se lovesc frecvent de această mentalitate care provine, probabil, din mediile ortodoxe vecine cu cele greco-catolice sau chiar catolice). Nu aceasta este însă adevărata semnificaţie a Maslului în ortodoxie. Întreaga slujbă a Sf. Maslu, aşa cum apare ea în Molitfelnic, accentuează ca scop al săvârşirii ei vindecarea celui bolnav, iar nu grăbirea morţii. Ar fi, probabil, foarte util ca această Taină să fie numită şi propagată ca atare sub denumirea: Taina Sf. Maslu sau a Vindecării. Ca să nu mai vorbim de faptul că bolnav poate fi şi copilul, ori este foarte rară solicitarea preotului pentru a face Maslu în astfel de cazuri, ceea ce denotă o gravă

---

[11] TDS, vol.2, p.837
[12] TDS, vol.2, p.837

neînţelegere a scopului acestei Taine de către familie şi în general de către popor, vina fiind, evident, a clerului care nu o promovează în termenii ortodocşi adecvaţi.

Ordinea clasică sub care sunt expuse Tainele mai este criticabilă şi pentru că prima Taină cu care se întâlneşte cu adevărat catehumenul nu este, riguros vorbind, Botezul, ci Preoţia. Desigur, nu în sensul că prin Botez catehumenul ar participa la preoţia generală, cum cred protestanţii; ci în sensul că Taina Botezului el o primeşte de la episcop sau de la preot, adică de la cel ce-i anunţă şi lui „apropierea“ Împărăţiei Cerurilor, îl îndeamnă să aibă credinţă în bogăţiile acesteia şi-l cheamă să treacă Iordanul cel spiritual, care este Botezul, ca s-o moştenească şi el. faptul că Botezul este administrat în cazuri absolut excepţionale de laici nu schimbă în mod esenţial această primordialitate a Preoţiei, căci cel care confirmă şi completează procedura „legală“ a intrării catehumenului în Împărăţia lui Dumnezeu, al cărei început în istorie este Biserica, va fi tot episcopul sau preotul. Aşadar, orânduirea cronologică a Tainelor nu este verificată nici în acest caz din motivul arătat. Prioritatea Preoţiei în însuşirea în ordine cronologică a Tainelor de către catehumen este absolut esenţială, căci Botezul nu este doar actul prin care cineva devine membru al unei comunităţi bisericeşti oarecare, ci prin acest act el, catehumenul, intră în mod mistic în Împărăţia Cerurilor a cărei anticipare reală, dar tainică, este Biserica. Or, este foarte important să se sublinieze că vestea bogăţiilor acestei Împărăţii ca şi chemarea de a „trece“ Iordanul cel spiritual spre a o moşteni nu şi-o aduce nimeni singur şieşi, nici nu o aduce vreun laic, ci este adusă numai de cel trimis special în acest scop de Dumnezeu, căci ea este o revelaţie care coboară de la el prin episcopi şi preoţi, urmaşii apostolilor şi prezbiterilor din NOUL TESTAMENT.

Ordinea clasică în care sunt expuse Tainele este, de fapt, ordinea expunerii lor *din punctul de vedere al celui ce le administrează* şi care, atunci când începe s-o facă, administrează, desigur, mai întâi Botezul, apoi pe celelalte. Mai potrivită îmi pare a fi însă o ordine în care criteriul este nu acela al săvârşirii Sfintelor Tainelor, ci acela al primirii lor de către catehumenul care, prin ele, devine ulterior membru deplin al Bisericii. Acest criteriu este consolidat apoi de considerentul că toate Tainele, cu excepţia celei a Nunţii, vestesc deja în viaţa celui ce le primeşte venirea reală, deşi numai ca o arvună, a Împărăţiei lui Dumnezeu, a efectelor proprii numai acesteia. De aceea voi transfera Taina Sf. Maslu sau a Vindecării imediat după aceea a Sf. Euharistii. Aşa cum am atras atenţia mai sus, Maslul este Taina vindecării suferinţelor fizice şi psihice de care omul suferă ca o consecinţă a căderii sale din paradis în istorie, a faptului că păcatul strămoşilor, ca şi propriile sale păcate, l-au avariat ontologic, ca să folosesc expresia unui scriitor. Căci vindecarea administrată prin Maslu nu este una doar medicală al cărei scop este reintegrarea celui bolnav în ordinea activităţilor naturale, ci este o vindecare suprafirească, semn al apropierii reale a acestuia de frontierele Împărăţiei lui Dumnezeu din care se revarsă peste lume mireasma vieţii veşnice.

Aşadar, prima Taină pe care o voi expune va fi aceea a Preoţiei. Va urma, apoi, Taina Botezului, ca poarta spirituală prin care intrăm fiecare în Împărăţia Cerurilor a cărei anticipare reală pe pământ este Biserica. Botezului îi va urma Taina Mirungerii, apoi aceea a Euharistiei şi apoi a Sf. Maslu, ultimele trei ca *semne ale venirii Împărăţiei în istorie, a coborârii ei reale printre noi.* Voi expune apoi Taina Pocăinţei, ca Taină a refacerii dreptului de a fi în continuare membru al Împărăţiei lui Dumnezeu, adică al Bisericii, pentru cel care păcătuieşte şi care, pentru acest motiv, ar trebui scos în afara ei, aşa cum Sf. Pavel l-a scos în afara comunităţii din Corint pe tânărul incestuos, fie şi numai pentru o vreme. Taina Pocăinţei, spre deosebire de cele care o precedă, recunoaşte imposibilitatea pentru tot omul încă viu, pentru omul care trăieşte încă sub tirania istoriei şi a păcatului, de a se menţine pur în atmosfera Împărăţiei lui Dumnezeu în care l-au introdus primele trei; este recunoaşterea faptului că natura umană nu se poate curăţa în mod real dintr-o dată, ci numai progresiv. Ultima expusă va fi Taina Nunţii, care, între toate Tainele, are un statut cu totul special, consacrând un aspect fundamental nu al vieţii de dincolo, ci al vieţii acesteia, anume căsătoria.

## Taina Preoţiei

1. *Obiectivitatea experienţei lui Hristos prin intermediul ierarhiei*. Expunerea învăţăturii ortodoxe cu privire la Taina Preoţiei trebuie să înceapă prin a răspunde unei probleme fundamentale care a apărut atât ca urmare a definirii ei în raport cu doctrina romano-catolică în materie, cât mai ales în raport cu marea contestare protestantă a acestei Taine. Reforma a respins în mod radical legitimitatea oricărei ierarhii *de jure divino* sub motivul că aceasta s-ar interpune nejustificat între om şi Dumnezeu, între credincios şi Hristos, între individ şi Scriptură. Prezenţa ierarhiei în calea credinciosului nu ar face, potrivit protestanţilor, decât să deformeze mesajul divin către credincios. Prin urmare, numai o înlăturare a oricărei mijlociri umane poate asigura individului credincios accesul direct, obiectiv, la Cuvântul lui Dumnezeu. O ierarhie bisericească considerată ca Taină n-ar face decât să obtureze, să întunece, să deformeze experienţa religioasă, care, în realitate, trebuie să fie directă, neîngrădită de nimeni şi de nimic. Preoţia generală sau a tuturor asupra căreia insistă protestanţii nu este, în fond decât expresia dorinţei lor după un contact direct cu Dumnezeu, cu Cuvântul său din Scriptură, nemediat de nici o ierarhie bisericească. Teza preoţiei generale sau universale nu reprezintă, deci, decât dorinţa acestora de a avea o experienţă a divinului nedeformată de nici o prejudecată istorică, de nici o altă subiectivitate umană; este, cu alte cuvinte, expresia dorinţei protestante după obiectivitatea cea mai pură în experierea lui Dumnezeu şi a Cuvântului său.

Această credinţă a lor că dependenţa experienţei lui Dumnezeu de o ierarhie bisericească *de jure* n-ar face altceva decât să înlocuiască autoritatea lui Dumnezeu cu autoritatea acesteia şi Cuvântul autentic al lui Dumnezeu cu cel omenesc al acesteia se datorează, fără îndoială, în foarte mare măsură teologiei catolice despre statutul ierarhiei bisericeşti care a văzut întotdeauna în preot un vicar, un înlocuitor al lui Dumnezeu în sânul comunităţii. Autoritarismul ierarhiei romane a generat astfel cu ocazia Reformei radicala renunţare la orice autoritate. Desigur, teologia romano-catolică a căutat să argumenteze prin apel la Scriptură şi la Tradiţie caracterul *de jure* al ierarhiei bisericeşti, fără a-i convinge însă pe protestanţi. În realitate, marea problemă în legătură cu Taina Preoţiei, în contextul controverselor cu protestanţii, este în mod evident justificarea necesităţii acesteia ca mijlocitoare între Dumnezeu şi poporul său. Întrebarea căreia trebuie să i se răspundă este: în ce mod asigură credinciosului apelul la preot o experienţă mai obiectivă a lui Hristos decât încercarea acestuia de a avea experienţa sa directă, nemediată de nimeni? Aşadar, cum poate fi o experienţă mediată mai obiectivă decât experienţa directă?

Teologia ortodoxă începe a răspunde acestei întrebări prin respingerea categorică a ideii catolice potrivit căreia preotul ar fi un fel de vicar, de înlocuitor al lui Hristos pentru comunitatea sa. Preoţii nu-l înlocuiesc pe Hristos, ci, dimpotrivă, îl fac prezent în Biserică în asemenea măsură încât cel ce exercită prin preoţi actele preoţiei este, de fapt, Hristos însuşi, nu preotul. „Prin preoţi, spune părintele D. Stăniloae, lucrează Hristos însuşi, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea văzută şi nevăzută a oamenilor în sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, toţi preoţii sunt organele văzute ale preoţiei lui unice. Hristos nu a luat mâna omenească degeaba; dar, nemailucrând prin mâna sa în mod vizibil, mâna sa e activă prin mâna celor prin care prelungeşte în planul văzut preoţia sa nevăzută. La fel, nemairostind prin gura sa în mod văzut cuvintele sale, le rosteşte nevăzut prin gura organelor văzute ale Preoţiei sale. El lucrează prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfinţitoare şi spun toate cuvintele şi rugăciunile lui şi către el cu conştiinţa că slujesc lui sau cu el, şi prin el, Tatălui. […] Sfinţirea sau hirotonirea acestor oameni tocmai actul prin care Hristos, sub o formă văzută, îi alege şi investeşte pe aceştia ca organe prin care, când ei vor săvârşi actele

sacramentale, el însuşi le va săvârşi în mod nevăzut; iar când vor învăţa şi păstori în numele lui, el însuşi va învăţa şi păstori prin ei.“[13]

Teologia ortodoxă respinge, aşadar, categoric *vicariatul* romano-catolic: preotul nu este în nici un fel *reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ*, cum se obişnuieşte să se spună de către unii sub influenţa teologiei şi a limbajului catolic; el este *mediul*, dacă ne putem exprima astfel, prin care Hristos însuşi devine prezent în Biserică activând el însuşi sfinţirea şi mântuirea oamenilor. „Preoţii, mai spune părintele Stăniloae, nu sunt numai chipuri văzute, dar de sine stătătoare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe văzute ale Preoţiei lui nevăzute. Învăţătura pe care o comunică nu e a lor, prin mâna lor nu se comunică binecuvântarea lor şi harurile lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive să se mândrească. […] Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc şi ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun mai deplin la dispoziţia lucrării lui Hristos prin ei. În râvna lor maximă se arată smerenia lor, sau viceversa. Adică conştiinţa că nu a lor este puterea, ci a lui Hristos.“[14]

Acest mod de a interpreta natura Preoţiei se bazează pe importante mărturii patristice. Iată ce spune în acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur: „Darurile pe care ni le acordă Dumnezeu nu sunt ca şi cum ar fi lucrarea puterii sacerdotale (omeneşti, n.n.); totul este lucrarea harului; preotul nu face decât să deschidă gura: Dumnezeu este cel ce face totul; preotul împlineşte numai un semn simbolic… Jertfa este aceeaşi, fie că cel ce o aduce este Pavel sau Petru: este însă aceeaşi pe care Hristos a încredinţat-o apostolilor şi pe care preoţii o săvârşesc acum; şi aceasta nu este cu nimic mai slabă decât aceea, deoarece nu oamenii sunt cei care o sfinţesc pe aceasta, ci acela care a sfinţit-o pe aceea:“ [15] Acelaşi lucru îl spune Sf. Ioan şi cu privire la botez: „Când preotul botează, nu el este cel care botează, de fapt, ci Dumnezeu, a cărui invizibilă putere ţine capul celui ce se botează.“[16] „Dumnezeu nu pune mâinile peste toţi, dar el acţionează prin toţi (preoţii), chiar şi prin cei nedemni, pentru a mântui poporul (credincioşilor).“[17] După Sf. Ignatie Teoforul, episcopul lucrează „în voinţa lui Hristos“[18], adică exprimă voinţa lui Hristos în Biserică prin tot ceea ce face.

Acum putem răspunde întrebării: în ce fel mediază preoţia specială, de hirotonie, o experienţă mai autentică a Dumnezeirii lui Iisus Hristos decât preoţia generală a protestanţilor. Felul în care s-a arătat Hristos în trup nu este doar rezultatul condiţionării istorice a ipostasului său dumnezeiesc; întruparea a revelat *chipul etern* la Fiului, adică a arătat cum este el din eternitate, independent de contactul său cu istoria, cu oamenii. Este exact ceea ce neagă protestanţii. Preoţia cu cele trei trepte ale sale nu sunt decât o prelungire a întrupării lui Hristos, o modalitate prin care Hristos îşi continuă prezenţa în istorie, în Biserică, şi care, asemenea trupului său istoric, îi revelează voinţa dumnezeiască. *Preoţia îl face prezent pe Hristos aşa cum este el cu adevărat, independent de coborârea sa în istorie, aşa cum este el ca Dumnezeu din eternitate*. În ciuda faptului că membrii clerului au propriile lor voinţe ca oameni individuali, distincţi unul de altul, voinţa pe care ei o manifestă în Biserică în calitatea lor de purtători ai preoţiei lui Hristos este voinţa divină a lui Hristos. Ei reflectă în Biserică voinţa sa divină tot aşa cum natura sa umană reflecta natura şi voinţa sa divină.

Revelându-i voinţa în Biserică aşa cum este ea din eternitate, preoţia specială, preoţia harică este cea mai eficientă pavăză a Bisericii împotriva secularizării mesajului şi semnificaţiei lui Iisus Hristos pentru istoria umană. Preoţia împiedică poporul lui Dumnezeu

---

[13] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică …*, vol.3, p.148-149

[14] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică …*, vol.3, p.149

[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Timoth., hom. II, 4*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris 1924, vol. 2, p.163, n.2

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, *In Math., hom. L, 3*; cf. *In acta apostol., hom. XIV, 3*; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.163, n.3

[17] Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Timoth., hom. II, 3*; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.163, n.4

[18] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către efeseni, 3, 12*; la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică …*, vol.3, p150, n.121

şi pe fiecare credincios să se piardă în arbitrarul experienţelor subiective, deoarece ea revelează, mai exact face prezentă în Biserică voinţa lui Hristos aşa cum este ea independentă de experienţa umană, independentă de condiţionările istorice sau subiective ale prezenţei sale în lume şi-n suflete. Dacă înţelegem prin secularizare eliminarea oricărei semnificaţii transcendente, supra-istorice, divine a lui Hristos în favoarea interpretării sale pur istorice, pur umane, preoţia împiedică o asemenea consecinţă tocmai prin afirmarea în Biserică şi-n lume a lui Hristos ca Dumnezeu, ca fiinţă anterioară istoriei şi creaţiei, dumnezeiască cu adevărat, deci capabilă să mântuiască umanitatea căzută, să săvârşească, cu alte cuvinte, cea mai mare minune pe care a cunoscut-o istoria şi care este învierea. Preoţia este, aşadar, acea forţă care menţine în Biserică conştiinţa clară a învierii tuturor ca destin final al istoriei devenit posibil numai ca urmare a învierii reale, istorice a lui Hristos. Această conştiinţă se bazează pe credinţa obligatorie, independentă de experienţa individuală, a dumnezeirii lui Iisus Hristos cel istoric. Or, preoţia specială este tocmai acea forţă spirituală care asigură obligativitatea credinţei în dumnezeirea şi învierea lui Iisus.

Abandonarea preoţiei speciale în favoarea celei generale sau a tuturor nu face decât să subiectivizeze experienţa prezenţei lui Hristos în Biserică până la punctul în care fiecare va crede numai ceea ce-i va permite condiţia sa istorică să creadă, condiţia sa istorică marcată de mentalitatea timpului în care trăieşte, dar şi de predispoziţiile sale sufleteşti şi culturale. Experienţa protestantă a condus în cele din urmă la raţionalizarea totală a misterului hristic tocmai pentru că în calea unei experienţe religioase condiţionate exclusiv de filosofiile timpului, cum a fost experienţa germană mai ales, de la Reformă până astăzi, n-a mai stat ca pavăză nici o forţă spirituală cum este preoţia de hirotonie; în aceste condiţii subiectivitatea fiecărui credincios a devenit atotstăpânitoare, rezultatul fiind pulverizarea Bisericii celei una în nenumărate „mărturisiri“ confesionale sau individuale. Această subiectivizare a experienţei lui Hristos în cadrul numeroaselor secte protestante nu este decât semnul şi cea mai clară expresie a pierderii oricărei obiectivităţi, a oricărui caracter adevărat al experienţei lor religioase, creştine, în ciuda criticilor pe care le aduc Bisericii Ortodoxe şi celei Catolice pentru că acestea păstrează preoţia specială.

2. *Hirotonia – condiţie a obiectivităţii prezenţei lui Hristos în Biserică*. Preoţia revarsă în Biserică darurile unei Împărăţii care nu este din lumea aceasta, ci din cea veşnică a lui Iisus Hristos Dumnezeu. Referindu-se la apostoli şi adresând rugăciunea sa Tatălui, Iisus spune la un moment dat: „le-am dat cuvântul tău şi lumea i-a urât, pentru că *ei nu sunt din lume, precum nici eu nu sunt din lume*.“ (IOAN XVII, 14). Reluând această idee, Sf. Ioan Gură de Aur spune la rândul său: „Noi am primit cuvântul vestirii şi am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală şi a preoţiei în general.“[19] Aşadar, învăţătura pe care o aduce în mijlocul Bisericii clerul nu aparţine lumii acesteia, nu depinde, sub aspectul conţinutului, de timpul şi indivizii în mijlocul cărora ea răsună. Prin toţi purtătorii preoţiei lui Hristos se revarsă în lume o învăţătură şi daruri care îl reprezintă pe Hristos aşa cum este el mai presus de istorie, adică din totdeauna: Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat. Dar forţa de a afirma o asemenea învăţături în mijlocul unei lumi păcătoase nu poate veni din adâncurile omului, ci de dincolo de el şi de istorie: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfânt.“ (I CORINTENI XII, 3).

Episcopul, preotul şi diaconul reprezintă fiecare cele trei trepte fundamentale ale Preoţiei ca Taină. În fiecare din aceste trei trepte nu se poate accede decât prin hirotonie, adică prin pogorârea nevăzută a Duhului Sfânt sub forma vizibilă a „punerii mâinilor“ episcopului pe capul candidatului. Semnificaţia acestui ritual este aceea că, prin acest ritual, candidatul care devine părtaş la preoţia lui Hristos capătă puterea de a afirma dumnezeirea lui Hristos în mijlocul unei lumi care, în mod natural, tocmai datorită coruperii naturalului, o

[19] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Coloseni, 3,5; PG 62, 324*; la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.3, p.157, n.129

respinge. Această putere nu poate aparţine acestei lumi, ci este o putere de natură superioară, o putere care copleşeşte orice raţiune omenească, oferind forţa afirmării învierii tuturor în Iisus Hristos. Această putere este, evident, numai puterea Duhului lui Dumnezeu care coboară asupra candidatului la hirotonie şi-i impregnează întreaga fiinţă pentru totdeauna. Prin acceptarea hirotoniei, candidatul, indiferent de treapta în care intră, se angajează să exprime de acum înainte nu voinţa sa personală, ci pe aceea a lui Hristos, astfel încât, fie el episcop, preot sau diacon, să acţioneze din acel moment numai „în voinţa lui Hristos". Dar el nu doar se angajează în baza forţelor şi a determinări sale pur umane; el şi primeşte efectiv forţa afirmării dumnezeirii lui Hristos în mijlocul unei lumi care, dominată de păcat, respinge această învăţătură din întreaga ei fiinţă. Iar forţa pe care o primeşte în acest scop candidatul la hirotonie este însăşi forţa divină a Sfântului Duh.

Referindu-se la semnificaţia ritualului hirotoniei, Părintele D. Stăniloae spune: „Diaconul îngenunchează cu piciorul drept în faţa Sfintei Mese. Pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul şi-l reazimă pe ele. El arată prin aceasta că se predă acum ca jertfă vie lui Hristos, căci pe Sfânta Masă se află totdeauna Hristos ca jertfă. [...] Candidatul la preoţie îngenunchează în faţa Sfintei Mese cu amândouă picioarele, arătând că se predă mai accentuat lui Hristos. [...] La hirotonia arhiereului, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia dintre episcopi, ci şi Sfânta Evanghelie, indicându-se, pe de o parte, sarcina principală ce o primeşte noul arhiereu, pe de alta, accentuându-se credinţa că Hristos însuşi şi-l face organ deplin al său."[20] Fiecare treaptă îl mărturiseşte pe Hristos aşa cum este el cu adevărat, nealterat de subiectivitatea umană. Dar forţa necesară acestei „de-subiectivizări" a clericului, fie el diacon, preot sau chiar episcop, nu o poate găsi decât în Duhul lui Dumnezeu care coboară asupra sa la hirotonie. De aceea rugăciunea hirotoniei începe cu cuvintele: „Dumnezeiescul har, acela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele cu lipsă le împlineşte, prohiriseşte pe cucernicul (i se pronunţă numele şi treapta) în diacon (sau preot sau episcop). Să ne rugăm, dar, pentru dânsul, ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh."[21]

Hirotonia se săvârşeşte cu conştiinţa că săvârşitorul Tainei este însuşi Iisus Hristos şi că puterea care se transmite candidatului este aceea a Sfântului Duh menită să-l prezinte în lume pe Hristos aşa cum este el de dinainte şi distinct de lume. *Misiunea clerului este tocmai aceea de a-l arăta în lume pe Hristos ca cel ce nu este din lume.* „Conştiinţa că Hristos este de faţă şi lucrează în această Taină, mai spune Părintele Stăniloae, uneşte într-o adâncă cutremurare şi responsabilitate pe săvârşitorul Tainei cu cei ce-l asistă, pe de o parte, şi cu primitorul ei, pe de alta. În această întâlnire de suflete pătrunse de conştiinţa prezenţei şi lucrării aceluiaşi Hristos se săvârşeşte trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte la slujitorul cel nou."[22]

S-ar mai putea adăuga că săvârşirea hirotoniei în mijlocul unui altar pe al cărui tavan este pictată Prea Sfânta Fecioară ca Maică cerească a Bisericii ar semnificaţia ei profundă. În primul rând, altarul semnifică Împărăţia lui Dumnezeu din care este trimis apoi clericul în lume, în naos şi pronaos, să anunţe şi să aducă spre pregustare poporului lui Dumnezeu bogăţiile acestei Împărăţii care nu este din lumea aceasta. El este un trimis al lui Hristos aşa cum au fost trimişi în lume apostolii înşişi. El aduce lumii atât vestea apropierii Împărăţiei Cerurilor, cât şi darurile acesteia, respectiv Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, atât ca o dovadă a bogăţiilor Noului Canaan, cât şi ca hrană de întărire pe drumul plini de primejdii prin pustietatea istoriei către noua împărăţie. În al doilea rând, faptul că hirotonia are loc sub „ochiul" Sfintei Fecioare pare menit să arate că aceeaşi putere care-l face prezent în Biserică şi-n lume pe Hristos prin intermediul clericilor „prohirisiţi" prin acest ritual a făcut posibilă

[20] D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică ...*, vol.3, p.172, 173, 175
[21] La D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol.3, p.172
[22] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol.3, p.173

prezenţa în istorie, în lume, prin ea, a aceluiaşi Hristos, la „plinirea vremii". Acelaşi Duh care a dat Fecioarei puterea de a-l întrupa pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, oferă şi clericilor puterea de a-l face prezent peste veacuri pe acelaşi Hristos în Biserică şi-n lume.

Ajungem acum la problema infailibilităţii episcopilor şi a clerului în general. Voinţa umană a lui Hristos a fost infailibilă, deoarece, nefiind o voinţă personală, adică o voinţă izvorâtă dintr-un ipostas uman distinct de ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos, ci doar voinţa sa naturală, umană, ea s-a supus în întregime voinţei dumnezeieşti. Clericii au însă propria lor voinţă ca ipostase umane distincte de acela al lui Hristos; deşi ei sunt, într-adevăr, „în voinţa lui Hristos", cum spune sfântul Ignatie Teoforul, voinţa lor nu poate fi, totuşi, identică cu aceea a lui Hristos tocmai datorită acestei diferenţe. Iată de ce afirmarea infailibilităţii unui episcop, fie el şi papa însuşi, sau chiar a întregului episcopat este o erezie. „Episcopii, spune Părintele Stăniloae, se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar şi în legătura lor smerită cu toată Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei o formă de corp separat care-şi apără nişte privilegii lumeşti. *Precum e de greşit primatul unei singure persoane, tot aşa de greşit e primatul unui corp restrâns*, înţeles în acelaşi spirit."[23]

3. *Problema succesiunii apostolice a ierarhiei bisericeşti*. Puterea de a-l vesti nealterat pe Hristos în lume, adică de a-l vesti ca cel ce nu este din lumea aceasta, provine ea însăşi din afara lumii noastre, adică de la Duhul Sfânt, din Împărăţia lui Dumnezeu. această putere nu poate fi, deci, oferită cuiva decât de către cineva care a primit-o în prealabil de la Hristos. Or, primii care au primit-o de la el au fost apostolii, cărora Hristos le-a spus: „Luaţi Duh Sfânt: cărora le veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute." (IOAN XX, 22-23). Această putere dumnezeiască apostolii au transmis-o apoi episcopilor care i-au urmat (II TIMOTEI I, 6), iar aceştia altor episcopi şi aşa mai departe până astăzi şi până la sfârşitul timpurilor. Aceasta este succesiunea apostolică. „Dăruirea Sfântului Duh, spune Sfântul Grigore Palama, se face prin atingerea mâinilor trupeşti, care transmite celui care se apropie cu sinceritate şi cu adevărat, lucrarea dumnezeiască şi harul dumnezeiesc, care la rândul ei se transmite prin aceasta iarăşi altuia şi prin el iarăşi altuia şi trece prin succesiune, întinzându-se împreună peste tot timpul."[24]

Eusebiu al Cezareii, supranumit „părintele istoriei bisericeşti", spune şi el că „întâi-stătătorii, judecătorii şi sfătuitorii cetăţii celei frumoase (a Bisericii) şi-au luat începutul de la apostolii şi ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor încă şi acum, odrăslind ca dintr-o sămânţă bună, strălucesc întâi-şezătorii Bisericii lui Hristos." [25] Clement al Romei spune şi el acelaşi lucru: apostolii, „propovăduind în ţări şi cetăţi…, au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii şi diaconii celor ce aveau să creadă…, şi au dat dispoziţia ca, dacă vor adormi ei, să le urmeze alţi bărbaţi cercaţi în slujba lor."[26] În sfârşit, Hippolyt al Romei spune că episcopii „sunt socotiţi succesorii apostolilor şi părtaşi ai aceluiaşi har şi păzitori ai arhieriei şi învăţăturii Bisericii."[27]

Două sunt problemele pe care le ridică succesiunea apostolică: una se referă la deplinătatea harului pe care aceşti succesori ai apostolilor, care sunt episcopii, îl au în raport cu apostolii înşişi; a doua este aceea a gradului în care s-a păstrat această succesiune în afara Bisericii ortodoxe şi, în consecinţă, în ce măsură poate fi recunoscută validitatea hirotoniilor din cadrul altor confesiuni. În legătură cu prima problemă Părintele Stăniloae exprimă următoarea opinie surprinzătoare: „Dar, ca urmaşi în deţinerea plenitudinii harului apostolesc,

---

[23] D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.152

[24] Sf. Grigore Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască, 20*; în *Filocalia*, vol.7, p.398; la I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Bucureşti 1999, p.187

[25] Eusebiu al Cezareii, *Erminie la psalmul 68, 35; PG, vol.23, col.1104*; la D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.164, n.140

[26] Clement al Romei, *Prima epistolă către corinteni, cap.42-44*; la D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.164, n.138

[27] Hippolyt al Romei, *Împotriva tuturor ereziilor, 1*; la D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.164, n.139

episcopii nu sunt, totuşi, egali în toate cu apostolii. Aceştia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot timpul activităţii mântuitoare a lui Hristos lângă el şi de a fi fost martori că acest Hristos, cunoscut de ei în mod exact şi deplin, a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lângă Hristos au putut da, de fapt, mărturie că el a înviat sau că înviatul este Hristos însuşi, după ce l-au văzut înviat (FAPTE I, 21-22). […] Spunând că cei doisprezece apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lângă Iisus şi l-au văzut înviat, au fost martorii prin excelenţă ai învierii lui, nu excludem că, pe lângă ei, au fost şi alţi martori importanţi; dar aceştia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând şi ei multă vreme în jurul lui Iisus, nu au stat, totuşi, tot timpul lângă el, deci nu l-au cunoscut deplin (I CORINTENI XV, 6; LUCA X, 1). De aceea, toată credinţa în Hristos îşi are ultima bază în apostoli."[28]

Această afirmaţie ridică o mare întrebare: ce anume i-a făcut pe apostoli să-şi dea seama că omul Iisus era, de fapt, însuşi Hristosul, Fiul lui Dumnezeu? Ochii şi urechile lor pământeşti? Sau „ochii" şi „urechile" Duhului Sfânt? Dacă tăria mărturisirii apostolilor s-a bazat pe faptul că ei l-au urmărit pe Iisus, l-au văzut şi l-au auzit direct mai mult ca oricine altcineva, este de neexplicat lepădarea Sfântului Petru şi fuga celorlalţi ucenici, ca şi apostazia lui Iuda sau chiar respingerea totală din partea fariseilor şi a cărturarilor (IOAN VIII, 59). Mai mult, după acest criteriu Pavel nu mai poate fi considerat un apostol autentic. Iar dacă episcopii care au urmat prin succesiune apostolilor nu-l cunosc în aceeaşi măsură pe Hristos cum l-au cunoscut apostolii, atunci Hristos nu mai este tot atât de deplin prezent peste veacuri în Biserică, pe cât a fost de prezent între apostoli în timpul vieţii sale pământeşti şi Tradiţia nu mai este nici ea egală cu Scriptura. Este exact ceea ce susţin cu fervoare protestanţii şi în special Oscar Cullman, care ignoră cu totul semnificaţia gravă a acuzaţiei: „ochi au şi nu văd, urechi au şi nu aud" (PSALMUL CXXXIV, 16-17; MATEI XIII, 14, 15; LUCA XIX, 42; XXIV, 16).

Singurul care oferă cu adevărat „ochii" şi „urechile" menite să-l poată vedea pe Iisus Hristos în adevărata sa semnificaţie este Duhul Sfânt. Dar Duhul n-a fost dat nici măcar apostolilor decât abia după ce a fost proslăvit Iisus, adică după învierea sa (IOAN VII, 39; XX, 22; FAPTE II, 4). Căci nimeni nu poate recunoaşte, nu poate „vedea" cu adevărat că „Domn este Iisus" decât dacă are asupra sa Duhul lui Dumnezeu (I CORINTENI XII, 3; I IOAN IV, 2). Însuşi Pavel, dacă a devenit apostol egal cu cei doisprezece, a devenit ca urmare a unei „vederi" şi a unei „auziri" în Duhul a lui Iisus Hristos, întâmplată lui pe drumul Damascului, când el, tocmai datorită Duhului care a coborât peste el, a „auzit" şi a „văzut" exact ceea ce nu voise să creadă mai înainte, în timp ce însoţitorii săi n-au auzit sau n-au văzut nimic (FAPTE XXII, 69; XXVI, 13-19). Apostolii au, într-adevăr, ceva unic: ei sunt primii care au văzut „în Duhul" mesianitatea şi dumnezeirea lui Iisus Hristos. Or, tocmai această „vedere" şi „auzire" au transmis-o ei celor ce –au urmat, iar nu rezultatele unei vederi şi ale unei auziri fizice (I IOAN I, 11-5).

Dar dacă vederea pe care ei au transmis-o este una „în Duhul", atunci vederea lui Iisus Hristos de către cei ce i-au urmat la conducerea Bisericii, la „supravegherea (episcopia)" ei, este tot atât de deplină ca şi aceea pe care au avut-o apostolii înşişi; ea cuprinde aceeaşi „ştiinţă" pe care au avut-o şi apostolii, nu mai puţină (I IOAN II, 20). În baza acestei „ungeri" a Duhului Sfânt, care aici se referă la Taina Mirungerii, dar se poate referi cu atât mai mult la Taina Hirotoniei, succesorii apostolilor au aceeaşi capacitate de „vedere" şi „auzire" întocmai cu apostolii. Altfel, prezenţa lui Hristos în Biserica veacurilor care au urmat va fi una mult diminuată, ca să nu zicem inexistentă, cum afirmă protestanţii. Când fac această afirmaţie, teologii ortodocşi nu sunt, desigur protestanţi. La vremea când lucrarea lui Cullman a apărut

---

[28] D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.155-156

impactul ei teologic a fost considerabil. Aşa că afirmaţiile citate mai sus nu sunt decât o neatenţie pasageră din partea Părintelui Stăniloae.

A doua problemă este aceea a validităţii hirotoniilor din cadrul altor confesiuni. Canoanele Bisericii reglementează în multe feluri această problemă care depinde de recunoaşterea pentru acele Biserici a succesiunii apostolice. Dogmatistul grec H. Andruţos rezumă deciziile în cauză astfel: „În ce priveşte preoţia clericilor din afara Bisericii, întrucât problema aceasta face parte din problema generală a validităţii Tainelor din afara Bisericii, au fost spuse cele cuvenite mai sus (p.253). Aici amintim numai atât că, prin *iconomie*, preoţia din afara Bisericii, unde se recunoaşte ca Taină şi se săvârşeşte canonic, nu se repetă; nici nu se hirotonesc din nou cei ce vin din aceste Biserici în Biserica Ortodoxă, ori în Biserica Apuseană., după pilda Bisericii vechi. Prin urmare, clericii care vin la Ortodoxie din Biserica Latină, Armeană şi de la altă Biserică oarecare, care au preoţie, prin *iconomie* nu trebuie să fie hirotoniţi din nou. În ce priveşte, însă, clericii protestanţilor este uşor de înţeles că aceştia, neprimind preoţia (nerecunoscând-o ca Taină, n.n.), n-au fost rânduiţi canonic în treaptă; de aceea, când vin la Ortodoxie se hirotonesc din nou sau, mai bine zis, se hirotonesc întâia oară, dacă au celelalte însuşiri cerute de preoţie."[29]

4. *Puterile conferite de hirotonie clerului în Biserică*. Preoţia ca Taină are trei trepte fundamentale la care accesul se face numai prin hirotonie. Această măsură are o puternică bază nou-testamentară. Astfel, pentru treapta diaconatului găsim temei în cartea *Faptelor* unde este descrisă alegerea şi hirotonia celor şapte diaconi: „Au ales pe Ştefan…, pe Filip, pe Prohor… etc., pe care i-au pus înaintea apostolilor, şi ei, rugându-se, *şi-au pus mâinile peste ei*." (FAPTELE APOSTOLILOR VI; 5-6). Cu privire la treapta preoţiei găsim în aceeaşi carte informaţia că Pavel şi Barnaba, treceau prin diferite oraşe din Asia Mică, „întărind sufletele ucenicilor, îndemnându-i să stăruie în credinţă şi arătându-le că prin multe suferinţe trebuie să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu şi, *hiritonindu-le preoţi în fiecare biserică*, rugându-se cu postiri, i-au încredinţat pe ei Domnului în care crezuseră." (FAPTELE APOSTOLILOR, XIV, 22-23). În fine, treapta episcopatului are ca temei textul Sf. Pavel, care, scriindu-i a doua oară lui Timotei, îi spune: „Îţi amintesc să aprinzi şi mai mult din nou harul lui Dumnezeu, care este în tine, *prin punerea mâinilor mele.* (II TIMOTEI I, 6).

Ca Taină Preoţia revelează misterul coborârii în lume a lui Hristos Dumnezeu şi al prezenţei sale în Biserică. Cu alte cuvinte, propovăduirea clerului nu are ca obiect Hristos cel istoric, cel trupesc, cum cred protestanţii, ci obiectul sau, mai bine-zis, conţinutul ei este Hristos cel înviat, astfel încât adevărul pe care ierarhia îl transmite lumii nu este din lumea aceasta (I CORINTENI XV, 1-8, 11-17). Când Mântuitorul îi trimite pe apostoli la propovăduire spunându-le: „Mergând, învăţaţi toate neamurile…, învăţându-i să păzească toate câte v-am poruncit eu vouă…" (MATEI XXVIII, 19-20), trebuie să înţelegem că accentul acestei propovăduiri cade pe dumnezeirea lui Iisus Hristos dovedită de învierea lui din morţi. Insistenţa Mântuitorului ca apostolii să-i fie martori „în Ierusalim şi-n toată Iudeea şi Samaria până la marginile pământului" înseamnă, de fapt, ca ei să-i fie martori ai învierii sale din mormânt. Acesta este sensul şi scopul enumerării de către evanghelişti şi mai ales de către Sf. Pavel a „arătărilor" lui Iisus după înviere (I CORINTENI XV, 5-8). Într-adevăr, dumnezeirea lui Iisus Hristos şi consecinţa ei: învierea sunt un conţinut ideatic ce nu aparţine lumii noastre, ci Împărăţiei Cerurilor, şi pe care clerul cu greu îl face crezut între oamenii pe care-i cheamă să intre în această Împărăţie. Dar hirotonia oferă clericilor puterea Duhului Sfânt, singura capabilă să biruie rezistenţa unei lumi păcătoase şi chiar a neputinţelor proprii în materie de credinţă (MATEI X, 20).

Calitatea fundamentală a apostolilor, conferită lor de însuşi Iisus Hristos, este aceea de a fi *martori ai minunilor pe care le-a săvârşit în lume, dar mai ales ai patimilor şi învierii*

---

[29] H. Andruţos, *Simbolica*, Craiova 1955, p.317

*lui*. Trimiţându-i să propovăduiască în întreaga lume, Iisus le spune înainte să se înalţe la ceruri: „Veţi lua putere de sus, venind Duhul Sfânt peste voi, şi-mi veţi fi mie martori …până la marginea pământului." (FAPTELE APOSTOLILOR I, 8). Apostolii au activat din acel moment marcaţi definitiv de conştiinţa că ei sunt martorii lui Iisus şi că tocmai acest lucru constituie miezul propovăduirii lor: „Noi, îi spune Petru sutaşului Corneliu şi tuturor celor care-l ascultau acolo, suntem martori pentru toate cele câte a făcut el (Iisus) în ţara iudeilor şi-n Ierusalim. Pe acesta (iudeii) l-au omorât, spânzurându-l pe lemn, dar Dumnezeu l-a înviat a treia zi şi l-a dat să se arate nu la tot poporul, ci nouă, martorilor, dinainte rânduiţi de Dumnezeu, care am mâncat şi am băut cu el după învierea lui din morţi." (FAPTE X, 39-41). Acelaşi lucru le-a spus şi celor ce-l ascultau la Cincizecime: „Dumnezeu a înviat pe acest Iisus căruia noi toţi îi suntem martori." (FAPTE II, 32). Vorbind apoi preoţilor din comunităţile pe care le-a întemeiat, Petru se identifică pe sine ca „martor al patimilor lui Hristos şi părtaş al slavei celei ce va să se descopere." (I PETRU V, 1).

În urma convertirii sale survenită pe drumul Damascului, Pavel primeşte sfatul lui Anania care-i spune: „Dumnezeul părinţilor noştri te-a ales de mai înainte pe tine ca să cunoşti voia lui şi să vezi pe Cel drept (adică pe Iisus) şi să auzi glas din gura lui. Martor vei fi lui, deci, în faţa tuturor oamenilor, despre cele ce ai văzut şi ai auzit." (FAPTE XXII, 14-15). Aceeaşi conştiinţă de martor care „a văzut" şi „a auzit" pe însuşi Iisus cel înviat o are şi Sfântul Ioan când scrie: „Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieţii, …ce am văzut şi am auzit, aceea vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi." (I IOAN I, 1, 3). Subliniez, încă odată, că această calitate de a fi martor, cu care Iisus i-a investit pe Apostoli şi pe care apostolii şi-au asumato cu întreaga lor fiinţă, se referă la Iisus cel înviat, la slava sa eternă care s-a revelat apostolilor prin minunile, dar mai ales prin învierea sa din morţi, şi tocmai această semnificaţie precisă face ca această calitate să poată fi transmisă cu aceeaşi acurateţă celor ce au urmat lor peste veacuri, adică episcopilor şi preoţilor Bisericii. A fi martorul învierii lui Iisus înseamnă a fi martorul slavei sale veşnice, a cărei vedere nu trupul o garantează, nu contemporaneitatea istorică cu el, cu Duhul lui Dumnezeu care odihneşte peste Biserică în toate vremurile până la sfârşitul veacurilor (I CORINTENI XII, 3).

Al doilea mod în care Preoţia ca Taină reveleazā prezenţa lui Hristos în Biserică şi-n lume este exercitarea puterii de „a lega şi a dezlega" păcatele oamenilor. Această putere a fost încredinţată apostolilor după înviere când Mântuitorul le-a spus: „Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi." (IOAN XX, 19-20). Mântuitorul îi anunţase deja dinainte de înviere că le va încredinţa această putere (MATEI XVI, 19; XVIII, 18). Semnificaţia acestei puteri este aceea că ea nu este de natură omenească, ci divină: „Cine poate să ierte păcatele, fără numai Dumnezeu?" (MARCU II, 7). Nici un preot nu poate ca om să ierte păcatele cuiva, căci el însuşi este păcătos şi are mai întâi nevoie de iertare. Numai cineva fără de păcat poate exercita un asemenea drept. Dacă apostolilor le-a fost încredinţat, totuşi, acest drept, înseamnă că ei îl exercită în baza unei puteri care nu aparţine lumii acesteia, ci vine din Împărăţia Cerurilor: este puterea Duhului Sfânt primită de ei la Cincizecime, iar de urmaşii lor, episcopi şi preoţi, la hirotonie. Exercitarea acestui drept de a „lega şi a dezlega" păcatele este în acelaşi timp şi semnul prezenţei lui Hristos în mijlocul Bisericii şi al lumii (MARCU II, 10), căci el are în sine această putere ca Dumnezeu pe care o încredinţează apoi şi clerului prin hirotonie.

Al treilea mod în care Preoţia ca Taină reveleazā prezenţa lui Hristos în Biserică este acela al aducerii în mijlocul poporului lui Dumnezeu a Darurilor Euharistice, adică a Trupului şi a Sângelui lui Iisus Hristos, care sunt daruri exclusiv ale Împărăţiei Cerurilor. Pâinea şi vinul euharistic, odată prefăcute la epicleză în Trupul şi Sângele real al lui Hristos, nu mai sunt daruri ale lumii acesteia, cum erau darurile de jertfă aduse pe altarul Legii Vechi; ele sunt daruri ale Împărăţiei lui Dumnezeu, căci sunt Trupul şi Sângele lui Hristos cel înviat. A aduce

astfel de daruri în mijlocul Bisericii nu este o putere omenească, ci una mai presus de lume: în mod evident ea este puterea Duhului Sfânt pe care clericii o primesc în momentul hirotoniei lor. Prin Darurile Euharistice prefăcute în Trupul şi Sângele lui Hristos în timpul epiclezei clerul în face prezent real pe Hristos în Biserică, în lume, tot atât de real pe cât de real a existat şi printre apostolii săi. De aceea activitatea liturgică a Preoţiei nu este numai una comemorativă, cum cred, în fond, toţi protestanţii, ci una de actualizare reală a prezenţei ecleziale a lui Hristos cel înviat.

Aşadar, contactul oricărui om cu activitatea învăţătorească sau evanghelizatoare a clerul de hirotonie este, de fapt, contactul cu o învăţătură care nu vine din înţelepciunea lumii acesteia (COLOSENI II, 8-9), ci din Împărăţia Adevărului dumnezeiesc. Apoi, contactul aceluiaşi om cu activitatea pastorală a clerului de hirotonie este, de asemenea, contactul cu o putere care nu-şi are originea şi fiinţa în limitele lumii noastre: este vorba de puterea de a ierta păcatele, pe care n-o poate avea cu adevărat decât cel singur fără de păcat, adică Marele Dumnezeu şi Mântuitor Iisus Hristos, şi care provine numai din Împărăţie Cerurilor. În fine, contactul cu activitatea sfinţitoare a clerului este pentru orice om contactul cu o serie de Daruri are, de asemenea nu aparţin lumii acesteia; ele sunt Darurile Împărăţiei lui Hristos pe care clerul, prin puterea Duhului Sfânt care i-a fost conferită, le aduce în lumea noastră, în mijlocul Bisericii, ca o pregustare a celor viitoare din care ne vom înfrupta deplin după învierea generală de la sfârşitul timpurilor. Iată de ce Preoţia specială sau de hirotonie îşi are rolul ei de neînlocuit în Biserică. În absenţa clerului de hirotonie fiecare individ ar cădea pradă subiectivismului celui mai arbitrar înlocuind Darurile şi Adevărul Împărăţiei lui Dumnezeu cu propriile fantezii, cum se vede că se întâmplă din plin în lumea protestantă. Preoţia de hirotonie este singura pavăză reală împotriva secularizării Bisericii, adică a reducerii învăţăturilor şi darurilor ei dumnezeieşti la o învăţătură şi la nişte daruri pur omeneşti, după măsura păcătoşeniei şi a limitării noastre ca fiinţe istorice.

5. *Caracterul indelebil al hirotoniei*. În lumea protestantă preoţia, de fapt funcţia de pastor, este revocabilă. Dacă pastorii îşi exercită funcţia numai din încredinţarea adunării credincioşilor lor, aceştia le-o şi pot retrage şi atunci, cel ce până atunci fusese pastor, nu mai este; el revine astfel la condiţia comună, aceea care nu-l deosebeşte cu nimic de restul adunării care l-a revocat. În cadrul preoţiei de hirotonie lucrurile stau cu totul altfel. Odată hirotonit, diaconul, preotul sau episcopul nu mai face parte din masa credincioşilor, căci fiinţa sa întreagă a fost impregnată cu harul Sfântului Duh în vederea unui scop dumnezeiesc. Cel hirotonit nu este cleric prin voinţa poporului, ci prin harul lui Dumnezeu care sălăşluieşte asupra sa. El devine prin hirotonie trimisul lui Dumnezeu în mijlocul Bisericii şi al lumii ca să anunţe apropierea şi bogăţiile Împărăţiei Cerurilor. Se pune însă problema dacă acest har al hirotoniei, această pecete pusă pe fiinţa clericului, se poate pierde datorită unor păcate grave săvârşite de cleric. Problema s-a pus deja în secolul al IV-lea în Occident cu ocazia crizei donatiste.

În Biserica Cartaginei a apărut la un moment dat un conflict între proaspătul episcop hirotonit, Cecilian, şi episcopul de Casa Nigra, Donatus. Cecilian fusese hirotonit de episcopul Felix de Aptonga pe care partida lui Donatus a început să-l acuze de a fi cedat în timpul unei persecuţii, livrând autorităţilor romane cărţile sfinte; era acuzat astfel de a fi fost *traditor*. Cecilian a refuzat să compară în faţa unui conciliu convocat de Donatus şi care reunea şaptezeci de episcopi din Numidia. Drept consecinţă conciliul l-a depus pe Cecilian şi a numit la Cartagina episcop pe Majorinus. Erau acum doi episcopi la Cartagina, cel canonic, Cecilian, şi cel schismatic, Majorinus. Astfel începu schisma donatistă. Cum Majorinus a murit după numai trei ani, locul său a fost luat în 315 ca episcop schismatic, de Donatus cel Mare şi abia acesta, prin abilitatea sa deosebită, a reuşit să dea adevăratul nume al schismei, provocând o situaţie în Biserica Africană care a durat până în secolul al VI-lea.

În esenţă, reproşul donatiştilor împotriva lui Cecilian era următorul: din moment ce Felix de Aptonga căzuse în persecuţie predând păgânilor cărţile sfinte, comiţând astfel un

păcat de moarte, el nu mai era episcop adevărat. Prin cădere, afirmau donatiştii, el şi-a pierdut harul hirotoniei. În aceste condiţii hirotonirea de către Felix a lui Cecilian era nulă, căci, ne mai având el însuşi harul acesta, el n-a avut ce transmite celui hirotonit de el. Donatiştii spuneau: „Cum să dea cel ce nu are ce să dea, *qui non habet quod det, quomodo dat?*“[30] Aşa cum un mort spiritual nu poate da viaţă altuia, adică nu-l poate naşte la credinţă, tot astfel şi un cleric căzut: el nu mai poate da cuiva harul pe care nu-l mai are.[31] Pentru a arăta că ei nu acordă nici un respect acestor clerici hirotoniţi de Felix cel căzut, donatiştii nu s-au sfiit să calce în picioare undelemnul sfinţit de aceştia şi chiar Sfânta Euharistie. Considerându-i nehirotoniţi cu adevărat, ei au început să rehirotonească pe cei care părăseau Biserica şi se adăugau sectei lor.[32]

Reacţia Bisericii adevărate n-a întârziat. Mai multe concilii convocate la insistenţa donatiştilor au sfârşit prin a da câştig de cauză lui Cecilian, absolvindu-l de orice vină pe Felix împotriva căruia nu s-a găsit nici o dovadă că trădase în persecuţie. Mai mult decât atât, conciliul de la Arles (august 314) a decretat fără echivoc prin canonul 13 că, cei hirotoniţi chiar de către *traditori*, dacă sunt demni să rămână în cler, nu trebuie să sufere din cauza acestei circumstanţe a hirotonirii lor.[33] Condamnarea donatismului a arătat astfel, în premieră pentru istoria controverselor dogmatice, că harul hirotoniei nu depinde de factorul uman, adică de curăţia morală a celui căruia i-a fost conferit. Dacă afirmaţia donatistă ar fi fost valabilă, cine ar mai putea şti care cleric poate administra valid Sfintele Taine şi care nu, din moment ce păcatele grave, de cele mai multe ori sunt săvârşite în ascuns, astfel încât numai Dumnezeu le ştie cu adevărat? Rigorismul donatist conţinea germenii distrugerii Bisericii şi mai ales a credinţei că harul nu-şi are originea în vrednicia umană, ci-n voinţa lui Dumnezeu.

Criza donatistă a ridicat ulterior o altă problemă: cel ce sfârşeşte prin a fi caterisit de Biserică pentru aceste greşeli grave mai posedă sau nu harul Hirotoniei? Discuţia este, evident, deplasată aici nu asupra păcatelor, ci asupra actului caterisirii în sine. Răspunsul nu poate fi decât similar celui dat problemei donatiste: prin caterisire clericului nu i se ia harul, ci pierde numai dreptul de a-şi exercita funcţia pe care acesta i-o conferă. Devreme ce harul nu este dat de om, ci de către Sfântul Duh prin mâinile episcopului, nimeni, afară de Sfântul Duh însuşi, nu-l mai poate retrage. Cel caterisit este însă respins de Biserică, considerat nevrednic de harul care i s-a încredinţat prin hirotonie. Caterisirea este, cu alte cuvinte, o suspendare din funcţie a clericului condamnat. Ideea retragerii harului însuşi în actul caterisirii trebuie respinsă categoric, pentru a elimina orice bănuială că acordarea acestui har ar fi opera unui om sau a unui grup, fie el format şi din episcopi. Episcopul este numai un instrument al harului: cel ce face prezent pe Hristos în preoţi este Duhul lui Dumnezeu care coboară peste ei la chemarea şi prin mâinile episcopului. Harul hirotoniei nu depinde nici de episcop, nici de comunitate, nici chiar de persoana celui hirotonit., ci numai de Dumnezeu. Dar nimeni nu-şi poate lua acest dar singur, adică în afara Biserici sau independent de episcop.

### Botezul şi Mirungerea

1. *Semnificaţia Botezului şi a Mirungerii. Legătura dintre ele.* Ambele Taine îşi au o puternică bază nou-testamentară. Iată câteva texte din cartea *Faptelor*: „Apostolii din Ierusalim, auzind că Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu, au trimis la ei pe Petru şi pe Ioan, care, coborându-se, s-au rugat pentru ei ca să primească Duhul Sfânt. Căci nu se pogorâse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezaţi în numele Domnului Iisus. Atunci puneau mâinile peste ei şi ei luau Duhul Sfânt.“ (FAPTELE APOSTOLILOR, VIII, 14-17).

[30] Optat de Mileve, V, 6; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.228, n.1

[31] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.228, n.2

[32] Optat de Mileve, II, 19, 21; Augustin, *Epist. CVIII, 19; Contra litter. Petiliani, III, 44*; *Gesta collation.*, I, 201, col.1339; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.228, n.4, 3

[33] Hefele, *Histoire des Conciles*, ediţia a doua, vol.1, p. 289; *Epist. II synodi arelatensis ad Sylvestrum papam*, PL, VIII, 818 şi urmare; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.229, n.4

„Pe când Petru vorbea încă aceste cuvinte (în casa sutaşului Corneliu, n.n.), Duhul Sfânt a căzut peste toţi cei care ascultau cuvântul. Iar credincioşii care tăiaţi împrejur, care veniseră cu Petru, au rămas uimiţi, pentru că darul Duhului Sfânt s-a revărsat şi peste neamuri. Căci îi auzeau pe ei vorbind în limbi şi slăvind pe Dumnezeu. Atunci a răspuns Petru: poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezaţi aceştia care au primit Duhul Sfânt, ca şi noi? şi a poruncit ca aceştia să fie botezaţi în numele lui Iisus Hristos." (FAPTELE APOSTOLILOR, X, 44-48). „Pavel… a venit la Efes. Şi găsind câţiva ucenici, a zis către ei: primit-aţi voi Duhul Sfânt când aţi crezut? Iar ei au zis către el: dar nici n-am auzit dacă este Duh Sfânt. Şi el a zis: deci în ce v-aţi botezat? Ei au zis: în botezul lui Ioan. Iar Pavel a zis: Ioan a botezat cu botezul pocăinţei, spunând poporului să creadă în cel ce avea să vină după el, adică în Iisus Hristos. Şi auzind ei, s-au botezat în numele Domnului Iisus. Şi punându-şi Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor şi vorbeau în limbi şi prooroceau." (FAPTELE APOSTOLILOR, XIX, 1-6).

Toate aceste texte dovedesc strânsa legătură şi chiar semnificaţia comună a Botezului şi a Mirungerii. În vremea apostolilor Taina Mirungerii se administra, ca şi Hirotonia, ca şi Taina Vindecării, prin „punerea mâinilor" apostolilor, aşa cum reiese clar din textele citate. Ulterior însă, această Taină, a şi aceea a Vindecării, a fost administrată prin ungere cu untdelemn sfinţit, după cum reiese din epistola a doua către corinteni a Sf. Pavel (I,21) sau din prima epistolă sobornicească a Sf. Ioan (II, 20, 27). Important este însă faptul că administrarea acestor două Taine avea loc în următoarele circumstanţe: predica apostolilor trezea în sufletele ascultătorilor credinţa în dumnezeirea şi învierea lui Iisus Hristos; ca urmare, ei deveneau vrednici de a se boteza „în numele lui Iisus". Expresia însemna că ei se botezau crezând în numele lui Iisus de „Fiu al lui Dumnezeu", de „Domn" asupra morţii, de „Mesia" (FAPTELE APOSTOLILOR, VIII, 37). Aceasta era diferenţa dintre „botezul lui Ioan" şi botezul „în numele lui Iisus". Botezul lui Ioan pregătea sufletele pentru primirea adevăratului botez al lui Mesia, adică al lui Iisus cel înviat.

Botezului îi urma actul „punerii mâinilor" prin care Duhul Sfânt pogora peste cei botezaţi; efectul acestei pogorâri era asemenea celui al pogorârii Duhului la Cincizecime peste apostolii înşişi: „vorbirea în limbi" şi „proorocia". Trebuie precizat că limbile despre care este vorba aici sunt, desigur, cele vorbite de alte popoare, cum reiese din *Faptele Apostoloilor II,4,8*, (aşa-numitele „alte limbi"), dar mai ales de „limbile îngereşti" (I CORINTENI XIII, 1). Atât Botezul, dar mai ales Taina Mirungerii, care ar putea fi numită şi a Vorbirii în Limbi, sunt strâns legate de venirea Împărăţiei lui Dumnezeu printre oameni. „Vorbirea în limbi" era semnul coborârii reale a acestei Împărăţii peste cei botezaţi, căci aceştia începeau să vorbească limba îngerilor lui Dumnezeu. Chiar şi numai vorbirea „în alte limbi" omeneşti era semnul venirii acestei Împărăţii, căci Împărăţia mesianică va face să dispară cu totul dintre oameni efectele turnului Babel. „vorbirea în limbi" este semnul clar al faptului că cei botezaţi anticipau eshatonul, făcând prezentă atmosfera vremurilor viitoare, care vor fi vremurile păcii şi bunei înţelegeri între toţi oameni, între toate făpturile lui Dumnezeu.

Ce este atunci Botezul? Care este semnificaţia lui? Sf. Pavel, scriind romanilor, spune: „Au nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu el în moarte, prin botez, pentru ac, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii. […] Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu el, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului, …credem că vom şi vieţui împreună cu el, ştiind că Hristos, înviat din morţi, nu mai moare; moartea nu mai are stăpânirea supra lui. Căci ce a murit, a murit păcatului odată pentru totdeauna, iar ce trăieşte, trăieşte lui Dumnezeu. aşa şi voi, socotiţi-vă că sunteţi morţi păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru." (ROMANI VI, 3-4, 6, 8-11). „Dacă Hristos este în voi, continuă apostolul, trupul e mort pentru păcat; iar Duhul viaţă pentru dreptate. Iar dacă Duhul celui ce a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, cel ce

a înviat pe Iisus Hristos din morţi va face vii şi trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul său care locuieşte în voi.“ (ROMANI VIII, 10-11).

Botezul înseamnă, deci, trecerea celui ce se botează prin moartea lui Hristos Iisus pentru a ajunge la învierea sa. Făcând legătura cu cele de mai sus, putem spune că Botezul este Taina prin care catehumenul trece din împărăţia morţii, care este lumea aceasta, istoria, în Împărăţia Învierii, a vieţii veşnice, care este Împărăţia lui Hristos. Botezul este Iordanul cel spiritual care desparte lumea păcatului de Împărăţia Cerurilor şi pe care, traversându-l poporul lui Dumnezeu, iese oarecum din istorie şi intră real în atmosfera vremurilor eshatologice ale Noului Canaan sau Ierusalim cel proorocit în cartea *Apocalipsei.* Prin Botez Biserica devine anticiparea reală a Împărăţiei eshatologice a Cerurilor. Deşi aflaţi încă sub tirania timpului, a istoriei, cei botezaţi simt deja prezenţa unei Împărăţii care nu este din lumea aceasta (IOAN XVIII, 36). Atât Botezul, cât şi Taina Mirungerii sau a Vorbirii în Limbi revelează, descoperă în umanitate Taina coborârii reale a Împărăţiei lui Iisus Hristos, a venirii ei anticipate. Cele două Taine aduc în prezent, în fiecare om care se botează şi în general în Biserică eshatonul însuşi.

Expresia „botezul lui Iisus“ marchează schimbarea majoră de mentalitate în rândul comunităţii evreieşti din jurul apostolilor: în locul unei împărăţii mesianice înţeleasă ca o împărăţie a independenţei politice faţă de romani, Iisus aduce vestea unei Împărăţii care nu este din lumea aceasta, a unei împărăţii spirituale al cărei sens nu este acela al trecerii de la robie la libertate politică sau socială, ci de la robia păcatului şi a morţii la libertatea fără egal a învierii. Că acesta este adevărata semnificaţie a Botezului ca trecere de la pustia suferinţelor şi a morţii la Noul Canaan al Împărăţiei Cerurilor o dovedeşte efectul „ungerii“ cu Duhul Sfânt, adică vorbirea „în alte limbi (omeneşti)“ sau chiar „în limba îngerilor“. Cele două Taine reprezintă „semnele“ pe care Biserica le face în lume şi prin care dezvăluie lumii coborârea reală a vremurilor eshatologice ale Împărăţiei Cerurilor în istorie. Cele două Taine sunt taine numai pentru ochii trupului; pentru ochiul duhovnicesc ele sunt descoperiri, semne limpezi ale adevărului făgăduinţei lui Iisus Hristos că va fi prezent în Biserică până la sfârşitul timpurilor (MATEI XXVIII; 19-20). Or, aşa cum reiese din text, făgăduinţa de a fi prezent între noi este făcută în contextul trimiterii apostolilor la propovăduire pentru a boteza toate neamurile.

2. *Efectele mântuitoare ale Botezului şi Mirungerii*. Botezul, ca şi Mirungerea, nu sunt doar nişte acte simbolice prin care ne declarăm apartenenţa la creştinism. Ele sunt acte cu efecte mântuitoare reale, acte care descoperă, fac prezentă în fiinţa celui ce le primeşte Taina Împărăţiei Învierii lui Hristos. Efectele Botezului sunt astfel următoarele: a. Curăţirea de păcatul strămoşesc, pentru adulţi şi copii, şi în acelaşi timp şi de păcatele personale pentru adulţi. „Pocăiţi-vă, le spune Petru ascultătorilor săi la Cincizecime, şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, *spre iertarea păcatelor voastre*, şi veţi primi darul Duhului Sfânt.“ (FAPTELE APOSTOLILOR, II, 38). Căci, spune Mântuitorul, „cel ce va crede şi se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi.“ (MARCU XVI, 16). „Botezul şterge şi vina şi pedeapsa pentru păcate, dar el nu nimiceşte şi urmările păcatului strămoşesc, cum sunt înclinarea spre rău, suferinţa etc. Acestea rămân şi-n omul botezat, aducându-i aminte de căderea sa şi dându-i ocazie să lupte împotriva lor. Urmările păcatului strămoşesc însă, cum ar fi, de exemplu, înclinarea spre rău, concupiscenţa, nu au în ele nimic vinovat, atâta timp cât creştinul nu consimte cu ele.“[34]

b. Prin Botez renaştem la o viaţă nouă, devenind fii ai lui Dumnezeu: „Vedeţi ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim *fii ai lui Dumnezeu*, şi suntem. Pentru aceea lumea nu ne cunoaşte, pentru că nu l-a cunoscut nici pe el.“ (I IOAN III, 1). Prin Botez primim Duhul înfierii, care ne face să fim fii ai lui Dumnezeu prin har, aşa cum Hristos este Fiul lui Dumnezeu prin natură: „Pentru că n-aţi primit iarăşi un duh al robiei, spre temere, ci aţi primit

[34] T.D.S, vol.2, p.849

Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva, adică Părinte!" (ROMANI VIII, 15). Botezul este astfel o veritabilă a doua naştere, cum spune Sf. Pavel: „El ne-a mântuit nu din faptele cele întru dreptate (ale Legii, n.n.), săvârşite de noi, ci după a lui îndurare, *prin baia naşterii celei de a doua şi prin înnoirea Duhului Sfânt*." (Tit, III, 5).

c. Cel renăscut prin Botez nu mai aparţine lumii păcatului, ci Împărăţiei Învierii lui Hristos a cărei anticipare în istorie este Biserica. Trăind în Hristos, el devine astfel locuitor al acestei „case a lui Dumnezeu" care este Biserica, mădular al acestui Trupul al său peste veacuri (I TIMOTEI III, 15). „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi la un Duh ne-am adăpat." (I CORINTENI XII, 13).

Cu privire la efectele Mirungerii Sf. Ciprian spune: „Cel botezat trebuie să fie şi uns, spre a putea deveni, prin Mir, adică prin ungere, unsul lui Dumnezeu şi a dobândi harul lui Hristos."[35] iar Sf. Chiril al Ierusalimului adaugă: „Păziţi-vă de a socoti Mirul acesta ca untdelemn de rând, căci precum pâinea Euharistiei, după chemarea Sfântului Duh, nu mai este pâine obişnuită, ci Trupul lui Iisus Hristos, aşa după chemare, acest Sfânt Mir nu mai este un lucru de rând, ci un dar al lui Iisus Hristos şi al Duhului Sfânt, un dar care, prin prezenţa dumnezeirii sale, devine real şi eficace. De el ne slujim, ca să ungem simbolic fruntea şi organele simţurilor şi în clipa în care trupul vostru este uns în chip văzut, sufletul vă este sfinţit prin Sfântul şi de viaţă făcătorul Duh… Precum Hristos a ieşit afară după Botez şi după pogorârea Sfântului Duh şi a învins pe diavol, aşa şi voi, după Botez şi după Ungerea tainică fiind înarmaţi cu toate armele Sfântului Duh, vă împotriviţi puterii duşmane şi o învingeţi zicând: pot toate prin Hristos, care mă mântuieşte." [36]

Aceasta înseamnă că, dacă prin Botez primim iertarea păcatului strămoşesc şi a celor personale, în cazul adulţilor, prin Mirungere primim şi puterea de a rezista asaltului pe care diavolul îl îndreaptă asupra noastră pe tot parcursul vieţii, atâta timp cât încă suntem fiinţe supuse timpului, schimbării, cât încă mărşăluim prin istorie îndrum spre Împărăţie. Nimeni nu poate fi după Botez cu totul fără de păcat, căci ar însemna că Biserica nu mai trăieşte încă în limitele istoriei, ci a ajuns deja la destinaţia ei eshatologică, cum credeau novaţienii şi donatiştii. Cu toate acestea, creştinul nu mai este tot atât de dezarmat în faţa păcatului, cum este cel încă nebotezat, dacă voieşte cu adevărat să i se împotrivească. După Botez şi Mirungere diavolul nu mai acţionează din interiorul nostru, ci cum spunea Sf. Diadoh al Foticeii.[37] Dacă păcatul continuă să lucreze în noi şi după Botez, spune Sf. Marcu Ascetul, nu înseamnă că patimile sunt cele ce lucrează, ci noi ne înfăşurăm prin voia noastră liberă în legăturile păcatului, care au fost dezlegate prin Botez.[38]

3. *Condiţiile săvârşirii valide a Botezului şi a Mirungerii*. Săvârşitorul Botezului este, în mod obişnuit, episcopul sau preotul. Porunca de a-l săvârşi apostolii a dat-o însuşi mântuitorul, când i-a trimis la propovăduire în toată lumea (MATEI XXVIII, 19). În cazuri deosebite, Botezul poate fi săvârşit şi de diacon, aşa cum vedem că a făcut Filip, unul din cei şapte diaconi, care l-a botezat pe Simon Magul şi pe famenul etiopian (FAPTELE APOSTOLILOR, VIII, 12-13, 38). Pentru cazurile excepţionale Biserica a admis din vechi timpuri ca botezul, în caz de mare necesitate, să fie săvârşit şi de mireni, bărbaţi sau femei, şi chiar de către tatăl ori mama pruncului aflat în primejdie de moarte.[39] Se admite Botezul ereticilor, dar numai în cazul când Biserica acestora a păstrat, oarecum, succesiunea apostolică, iar ritualul după care s-a săvârşit Taina prevede întreita afundare în numele persoanelor Sf. Treimi pomenită distinct fiecare; este o recunoaştere prin *iconomie*. Nu este

---

[35] TDS, vol.2, p.860
[36] TDS, vol.2, p.860
[37] Vezi *Filocalia*
[38] TDS, vol.2, n.43
[39] TDS, vol.2, p852, n.50

admis însă Botezul săvârşit de un păgân, chiar dacă acesta ar fi respectat toată rânduiala canonică; un păgân nu-l poate face pe altul să intre în Biserică, el care nu se află nici el înăuntrul ei. Dacă respectarea strictă a ritualului ar fi singura condiţie, atunci el ar avea o putere în sine, magică, şi atunci fiecare s-ar putea boteza şi pe sine însuşi.

Săvârşitorul Mirungerii este, de asemenea Episcopul sau preotul. La acest nivel nu mai este îngăduită săvârşirea Tainei de către Mireni, indiferent de pretextul invocat. În cazurile în care copilul aflat în primejdie de moarte a fost botezat de părinţii săi sau de un alt mirean, bărbat sau femeie, şi trăieşti după aceea depăşind primejdia, el trebuie adus la Biserică pentru ca episcopul sau preotul să completeze restul rânduielii canonice, dar mai ales să-i administreze Taina Mirungerii. Această rânduială cu privire la săvârşitorul Botezului şi a Mirungerii o prevede încă *Constituţiile Apostolilor* din secolul al III-lea unde aflăm următoarea învăţătură: „În privinţa Botezului, tu, episcop, şi tu, preot, am zis mai înainte şi repetăm şi acum: mai întâi să ungi cu untdelemn, după aceea să botezi şi în urmă să pecetluieşti cu Sf. Mir.“[40]

Primitorul Tainei Botezului este orice copil şi orice adult viu. Botezul nu se administrează morţilor. În cazul copilului nu trebuie să fie nici o discuţie în această privinţă, căci în Vechiul Canaan n-au intrat adulţii din vremea lui Moise, ci prin hotărârea lui Dumnezeu numai copii, tocmai pentru nevinovăţia lor, pentru că, fiind incapabili să deosebească binele de rău datorită vârstei, n-au fost răspunzători de împotrivirea părinţilor lor faţă de făgăduinţele divine. Pentru acelaşi motiv Mântuitorul hotărăşte ca în Împărăţia Cerurilor să nu intre decât copii sau cei care redevin prin pocăinţă asemenea copiilor, adică fără împotrivire, nevinovaţi (MATEI XIX, 14; XVIII, 3). Condiţia fundamentală pentru a primi Botezul este credinţa în dumnezeirea şi-n învierea lui Iisus Hristos, iar Dumnezeu a hotărât că aceştia o au deja prin însăşi nevârstnicia lor (MATEI XVIII, 6); credinţa de care este vorba în acest caz, ca şi cea din vremea lui Moise, înseamnă neîmpotrivirea la chemarea lui Dumnezeu de a moşteni Împărăţia Cerurilor.

La această condiţie a copilului, care este moştenitor de drept al Împărăţiei lui Hristos, adulţii trebuie să mai adauge voinţa de a se boteza de a abandona starea lor de păgânătate şi a întra în Biserica lui Hristos, manifestată în mod expres, şi pocăinţă pentru greşelile lor din trecut. În cazul Tainei Mirungerii primitorul este orice om botezat în mod valid, în condiţiile expuse mai sus. De obicei Taina aceasta se administrează imediat după Botez, de fapt, în cadrul slujbei Botezului, fiind urmată îndată de administrarea Sfintei Euharistii. Nici Botezul şi nici Mirungerea nu se administrează repetat, ci doar o singură dată. În cazul copiilor abandonaţi, despre care nu se cunoaşte dacă au fost botezaţi sau nu, există formula condiţională: „Se botează robul lui Dumnezeu (N), *dacă nu este botezat,...*“ În cazul aşa-numiţilor „monştri“ formula botezului este: „*De este acesta om,* se botează robul lui Dumnezeu (N)…“ În fine, în cazul când cel ce urmează să fie botezat, copil sau adult, se află în stare de comă sau moarte aparentă, formula este: „*Dacă e viu*, se botează robul lui Dumnezeu (N)…“[41]

## Maslul şi Pocăinţa

1. *<u>Semnificaţia bolii în NOUL TESTAMENT</u>*. Vorbind celor din casa sutaşului Corneliu, Petru spune că Iisus a vindecat pe „toţi cei asupriţi de diavolul“. (FAPTE X, 38). Boala este văzută deci ca un semn al robirii omului de către diavol. La fel o defineşte şi Iisus când, referindu-se la femeia gârbovă, o numeşte: „această fiică a lui Avraam, pe care a legat-o satana“. (LUCA XIII, 16). Boala este, aşadar, semnul domniei satanei asupra neamului omenesc, a stăpânirii împărăţiei întunericului peste lume. Exemplele cele mai impresionante

[40] TDS, vol.2, 862
[41] TDS, vol.2, 849

ale acestei crude realităţi sunt îndrăciţii: îndrăcitul din Gadara, „un om cu duh necurat, care-şi avea locuinţa în morminte, şi nimeni nu putea să-l lege nici măcar în lanţuri, pentru că de multe ori, fiind legat în obezi şi în lanţuri, el rupea lanţurile şi obezile le sfărâma şi nimeni nu putea să-l potolească şi neîncetat, ziua şi noaptea, era prin morminte şi prin munţi, strigând şi tăindu-se cu pietre“ (MARCU V, 2-6); sau fiul lunatic, care „pătimea rău, căzând adesea în foc şi adesea în apă“ (MATEI XVII, 14-16, 20-21). Nici din VECHIUL TESTAMENT nu lipsesc astfel de cazuri: Duhul Domnului s-a îndepărtat şi pe Saul a început „să-l tulbure un duh rău“; aflat sub stăpânirea unei asemenea puteri demonice, Saul „a vrut să pironească cu suliţa pe David de perete…“. (I Samuel XVI, 14; XIX, 9, 11).

A doua cauză a bolilor este păcătuirea. Când un slăbănog este adus ca să fie vindecat, Iisus îl vindecă, într-adevăr, pentru credinţa celor care-l aduseseră, nu înainte însă de a-i spune celui bolnav: „Omule, iertate îţi sunt ţie păcatele tale“. (LUCA V, 20). Tot unui slăbănog, celui pe care l-a vindecat la scăldătoarea Betezda, Iisus îi spune direct: „Iată, te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu-ţi fie ceva mai rău.“ (IOAN V, 14). Boala este, aşadar, semnul răzvrătirii trupului împotriva sufletului, care în om este principiul vieţii. Această răzvrătire, această dorinţă a trupului de a scăpa de sub dominaţia spiritului, este de aceeaşi natură cu răzvrătirea omului împotriva lui Dumnezeu însuşi. Păcatul este răzvrătire conştientă, voluntară împotriva lui Dumnezeu, asemenea răzvrătirii lui Satan; prin păcat omul devine rob al diavolului, supus al împărăţiei sale. Chiar după ce se curăţă de păcat, dacă el păcătuieşte din nou, de fapt el intră din nou sub stăpânirea acestei domnii întunecate, care, de data aceasta se manifestă cu şi mai multă forţă. Acesta pare să fie sensul afirmaţiei Mântuitorului despre duhul cel necurat care se întoarce şi face ravagii şi mai mari în casa cea curată (MATEI XII, 43-45).

Aceeaşi concepţie despre substratul păcătos al bolii în general o mărturiseşte şi Sf. Iacov când îndeamnă pe preoţi să se roage pentru cei bolnavi: „De este cineva bolnav între voi, să cheme preoţii Bisericii şi aceştia să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului, şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, iar de va fi făcut păcate, se vor ierta lui.“ (Iacov V, 14-15). Desigur, nu întotdeauna boala este semnul păcătuirii directe a cuiva, ori a părinţilor săi, cum este cazul orbului vindecat de Iisus (IOAN IX,3) sau al lui Lazăr cel bolnav şi apoi mort (IOAN XI, 4). Dar chiar şi în aceste cazuri ea este tot semnul stăpânirii universale peste lume a împărăţiei întunericului în contextul căruia este lovit şi cel nevinovat. Cazul cel mai celebru, cel al lui Iov a cărui suferinţă este cauzată de satana, cu îngăduinţa lui Dumnezeu, nu face decât să ilustreze acest adevăr fundamental.

2. *__Semnificaţia vindecărilor minunate__*. Trebuie spus de la început, că vindecările operate de Iisus şi apoi de apostoli nu au semnificaţie medicală, ci una pur religioasă. Bolnavii erau vindecaţi de Iisus nu pentru a fi redaţi ordinii naturale a lucrurilor, ci pentru a face simţită în avans prezenţa Împărăţiei Cerurilor. La sfârşitul timpurilor, spune Sf. Ioan, Dumnezeu „va şterge orice lacrimă din ochii lor (a celor care au suferit, n.n.) şi moartea nu va mai fi; nu va mai fi nici plângere, nici strigăt, nici durere, căci cel dintâi vor fi trecut.“ APOCALIPSA XXI, 4). Referindu-se la aceeaşi problemă a suferinţei, Sf. Pavel spune şi el: „Socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de slava care ni se va descoperi. Făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deşertăciunii, nu de voia ei, ci din cauza celui care a supus-o, însă cu nădejdea că şi ea, făptura, se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu.“ (ROMANI VIII, 18-21). Orice vindecare minunată, aşadar, nu face decât să anticipeze în cel bolnav venirea Împărăţiei lui Dumnezeu care nu mai cunoaşte suferinţa, boala şi nici chiar moartea.

Nu întâmplător Iisus predica mai întâi despre apropierea Împărăţiei Cerurilor şi apoi vindeca: „Mulţimile, spune Sf. Luca, au mers după el, iar el, primindu-le, le vorbea despre

Împărăţia lui Dumnezeu, iar pe cei care aveau trebuinţă de vindecare îi făcea sănătoşi.“ (LUCA IX, 11). Trimişi să răspândească vestea apropierii acestei Împărăţii, apostolii făceau şi ei la fel: „Chemând pe cei doisprezece ucenici ai săi, Iisus le-a dat putere să stăpânească toţi demonii şi să vindece bolile. […] Iar ei, plecând, mergeau prin sate binevestind (evanghelizând) şi vindecând pretutindeni.“ (LUCA IX, 6). Iisus n-a vindecat ca medic, ca un om are se ocupă de restabilirea funcţiunilor naturale ale omului; el a vindecat bolnavii în calitatea sa de Mesia, de Domn nu al lumii acesteia, ci al Împărăţiei Cerurilor. Vindecările n-au avut alt scop decât acela de a adeveri mesianitatea sa, împlinirea în persoana sa a proorociei lui Isaia despre Mesia: „Duhul Domnului este peste mine, căci m-a uns să binevestesc săracilor; m-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc robilor eliberarea şi celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsaţi şi să vestesc anul plăcut Domnului (adică anul eshatologic, n.n.).“ (LUCA IV, 18-19). Aceeaşi interpretare a vindecărilor sale o găsim şi la Matei, care zice: „Şi făcându-se seară, au adus la El mulţi îndrăciţi şi a scos duhurile numai cu cuvântul şi pe toţi bolnavii i-a vindecat, ca să se împlinească ce s-a spus prin Isaia proorocul, care zice: acesta neputinţele noastre le-a luat şi bolile noastre le-a purtat.“ (MATEI VIII, 16-17).

Iisus a vindecat în multe feluri. Pe unii i-a vindecat numai cu cuvântul (MATEI VIII, 8, 16; IX, 6); pe alţii prin atingerea de poala hainelor sale (MATEI IX, 20-21; XIV, 36); pe alţii i-a vindecat prin ungerea cu tină (IOAN IX, 6); iar pe alţii prin atingerea lor cu mâna (MATEI VIII, 15; MARCU VI, 5; XVI, 18), cum aveau să facă apoi şi apostolii (FAPTE IV, 30). În toate cazurile intenţia sa n-a fost alta decât aceea de a face să se simtă apropierea de lume a puterii Împărăţiei lui Dumnezeu. „Într-una din zile Iisus învăţa şi de faţă şedeau farisei şi învăţători ai Legii, veniţi din toate satele Galileii, din Iudeea şi din Ierusalim. Şi puterea Domnului se arăta în tămăduiri.“ (LUCA V, 17). Dacă intenţia sa ar fi fost una pur medicală, adică operarea unei terapii naturale în rândul bolnavilor vremii sale, i-ar fi vindecat pe toţi, fără deosebire, ba ar fi înviat şi toţi morţii. Că ţinta vindecărilor sale a fost aceea de a ilustra vestea pe care o aducea poporului despre puterea şi apropierea Împărăţiei Cerurilor o dovedeşte faptul că el cerea bolnavilor în general *credinţă*. Or, credinţa este o exigenţă solicitată în vederea pregătirii pentru intrarea în Împărăţia Cerurilor. Venind în Capernaum, „în patria sa“, Iisus „n-a putut să facă acolo nici o minune; şi-a pus mâinile doar peste câţiva bolnavi şi i-a vindecat. Şi se mira de necredinţa lor (a celor ce-l ascultau, n.n.). Şi străbătea satele dimprejur învăţând.“ (MARCU VI, 5-6). În tot acel oraş doar câţiva bolnavi au crezut şi numai pe ei i-a putut vindeca, făcându-i să simtă puterea Împărăţiei pe care o propovăduia. Preaînvăţaţii cărturari n-au putut însă crede cele ce învăţa Iisus despre Împărăţie şi de aceea nici n-au putut intra în atmosfera ei mirifică, tămăduitoare, n-au putut-o simţi.

Opacitatea faţă de vestirea apropierii şi puterii Împărăţiei lui Dumnezeu a fost în unele cazuri atât de densă încât nici minuni săvârşite demonstrativ n-au putut-o risipi (IOAN XII, 37-41). Credinţa în puterea vindecătoare a Împărăţiei lui Dumnezeu nu este cerută însă numai celui bolnav, ci şi celui trimis să-l vindece. Când apostolii îl întreabă pe Iisus de ce ei n-au putut să-l vindece pe fiul cel lunatic, acesta le-a răspuns: „Pentru puţinătatea credinţei voastre. Căci adevăr grăiesc vouă: dacă veţi avea credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: mută-te de aici dincolo, şi se va muta; şi nimic nu va fi vouă cu neputinţă.“ (MATEI XVII, 19-20). Taina Vindecării sau a Sf. Maslului este menită, deci, să introducă pe cel bolnav în atmosfera Împărăţiei viitoare; aceasta este, de fapt, adevărata semnificaţie a aşezării Evangheliei pe capul celui bolnav la sfârşitul slujbei. Dar nu numai bolnavul trebuie să creadă în cele făgăduite cu privire la Împărăţie, ci şi taumaturgul, vindecătorul; mai ales el trebuie să simtă că aduce cu sine puterea acestei Împărăţii, pentru ca boala să fie înfrântă (MARCU XVI, 17).

Trebuie aici evidenţiat faptul că tămăduirea nu are loc decât dacă Dumnezeu consideră că este necesară o nouă dovadă a prezenţei Împărăţiei sale în lumea noastră, ca ilustrare a adevărului celor propovăduite în Biserică.

3. <u>*Ungerea cu untdelemn sfinţit*</u>. Modelul prin excelenţă al tămăduitorului este, evident, Iisus Hristos. Povestind pilda samarineanului milostiv, Iisus s-a descris, de fapt, pe sine însuşi în raport cu fiecare om. Căci fiecare, chiar dacă nu este rănit trupeşte, este rănit de „tâlharii“ cei spirituali, adică de demoni. Samarineanul ridică, deci, pe „cel căzut între tâlhari“, dezbrăcat, rănit şi abandonat de aceştia „aproape mort“ (LUCA X, 30). Este imaginea prin excelenţă a lui Adam cel căzut din paradis, dezbrăcat de slava dumnezeiască şi rănit, aproape mort. Samarineanul îl ridică, îi unge rănile cu untdelemn şi vin şi-l duce apoi la o casă de oaspeţi. Ungerea cu untdelemn, alături de acela al punerii mâinilor peste cel bolnav, este gestul vindecător prin excelenţă. Trimişi să vestească Împărăţia lui Dumnezeu şi să-i dovedească apropierea de lume prin vindecări, apostolii „scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau.“ (MARCU VI, 13). La fel aveau să facă mai târziu şi „preoţii Bisericii“, după cum mărturiseşte Sf. Iascov, care trebuiau să se roage pentru bolnav şi apoi să-l ungă cu untdelemn (Iacov V, 14).

Maslul nu trebuie să fie o Taină ce se săvârşeşte numai pentru cei bolnavi fizic în mod evident şi cu atât mai puţin pentru cei aflaţi pe patul de moarte, cum fac romano-catolicii. Maslul este o Taină ce trebuie aplicată pentru întreaga constituţie psiho-fizică a omului, ba chiar şi în cazurile în care, în absenţa unei boli, omul este năpădit de necazuri, de suferinţe sufleteşti provocate de nefericirile vieţii. Săvârşirea Sf. Maslu ar trebui făcută şi în cazurile celor ajunşi din diferite motive la marginile societăţii, celor abandonaţi, „răniţi“ de indiferenţa noastră şi căzuţi în mâinile „tâlharilor“, care sunt diferitele patimi. Un astfel de om trebuie recuperat de preoţi, care îi vor unge „rănile“ cu untdelemnul cel sfânt al grijii lor samaritene; el trebuie adus apoi la casa de oaspeţi, care este însăşi Biserica, pregătit şi aşezat la masa Împărăţiei lui Dumnezeu, care este Sf. Euharistie. Cum am spus şi în capitolul despre Biserică, asistenţa socială pe care trebuie s-o desfăşoare Biserica faţă de săraci, faţă de bolnavi, de abandonaţi etc., nu este menită să reintroducă o categorie de oameni în circuitul social natural, nu este menită să aducă aceşti oameni la un anumit standard material şi de civilizaţie minim, ci este menită să aducă în sufletele lor, ca şi în trupuri, puterea Împărăţiei lui Dumnezeu, putere care se manifestă şi material şi spiritual. O asistenţă care se opreşte la nivelul refacerii condiţiei materiale şi civilizatorii a celui asistat nu este asistenţa Bisericii, ci a unei organizaţii care n-are nimic comun cu Iisus Hristos şi cu puterea lui vindecătoare.

Săvârşitorul Tainei Sf. Maslu trebuie să fie conştient în permanenţă de faptul că cel ce va tămădui cu adevărat pe bolnav, dacă acest lucru se va întâmpla, va fi exclusiv Iisus Hristos. Ungându-l cu untdelemn, preotul aduce peste cel bolnav o putere a cărei esenţă este străină de el, ca săvârşitor, şi de lumea aceasta. De aceea toate rugăciunile de la Maslu concentrează solicitarea exclusiv către Domnul Iisus Hristos, adevăratul vindecător, adevăratul Stăpân al vieţii veşnice. Doar conştiinţa realităţii acestei puteri străină de lume, credinţa în prezenţa ei reală în untdelemnul cel sfinţit, este cea care provoacă efectele vindecătoare. Atât preotul cât şi bolnavul trebuie să nu scape din vedere semnificaţia adevărată a Tainei, anume aceea că tămăduirea este semnul apropierii lor în acel ceas de atmosfera vremurilor ultime. Fără conştiinţa aceasta Taina nu-şi are rostul şi nici efectele ei nu se vor face simţite (MARCU XVI, 17-18). Maslul urmează Botezului şi Mirungerii ca o confirmare în plus a intrării anticipate a celui credincios în realitatea eshatologică a Împărăţiei lui Hristos a vieţii veşnice, în care nu mai există suferinţă, boală şi nici moarte. Prin Sf. Maslu, cel bolnav gustă în avans ceva din vindecarea totală şi universală de la sfârşitul timpurilor.

Ungerea cu untdelemn sfinţit trebuie să-l facă, deci, pe cel bolnav să trăiască, pentru câtăva vreme, în viitorul ultim. Tot cel ce nădăjduieşte ca prin Taina Sf. Maslu să-i fie adusă o vindecare *în prezent şi pentru prezent* nu a înţeles semnificaţia ei adevărată şi nu-i va simţi efectele; prin Maslu cel bolnav trebuie să trăiască pentru o clipă *în viitor*, să guste ceva din sănătatea şi vigoarea Împărăţiei Cerurilor în scopul întăririi credinţei lui înainte de moarte. Taina Sf. Maslu poate fi admisă ca o *extrema unctio* nu în sensul cronologic, cum o practică

romano-catolicii, ci ca un dar, ca o arvună a nădejdii noastre că morţii îi va urma însănătoşirea generală a fiinţei umane, adică eliberarea ei în final de cea mai adâncă boală care este moartea. Însănătoşirea prin Taina Maslului nu este şi nu trebuie să fie decât un răgaz oferit credinţei, înainte de moarte, pentru a se întări şi a coborî în groapă în întregime pregătită. Însănătoşirea de acest fel nu este o prelungire a vieţii pentru a continua activităţile naturale, ci pentru un şi mai mare avânt în pregătirea pentru moarte ca poartă a intrării noastre în Împărăţia vieţii celei fără de moarte.

4. *Puterea şi semnificaţia iertării păcatelor*. De ce tratăm Taina Pocăinţei în prelungirea Tainei Maslului? Prin boală trupul dă semne că începe să se răzvrătească împotriva sufletului, să alunece astfel spre despărţire, spre moarte; vindecarea este semnul reîmpăcării acestui trup cu principiul vieţii sale şi acest lucru se obţine prin Maslu. Prin Pocăinţă toate păcatele care au condus la răzvrătirea sufletului împotriva lui Dumnezeu, izvorul suprem al existenţei noastre, sunt iertate şi legătura refăcută. Între Maslu şi Pocăinţă există o gradare în refacerea relaţiei noastre cu principiul vieţii care este Dumnezeu: se reface mai întâi relaţia trupească, apoi, la un nivel superior, cea sufletească. Dacă Taina Maslului se opune morţii noastre materiale, trupeşti, Taina Pocăinţei se opune celei spirituale sau sufleteşti. Cele două Taine nu sunt însă despărţite în sensul că una, Maslul s-ar ocupa numai de trup, iar cealaltă, Pocăinţa, numai de suflet. Păcatul are o primă consecinţă tulburarea profundă a ordinii noastre sufleteşti, după care, nu de puţine ori, se manifestă şi-na afară ac tulburare prin boală a ordinii trupeşti, fireşti, a lucrurilor. De aceea, adesea maslul este precedat sau urmat pentru cel bolnav de spovedanie, aşa cum mulţi credincioşi participă la Maslu fără să sufere de vreo boală trupească evidentă.

Taina Pocăinţei, deci, tratează mai ales bolile sufletului, păcatele. Împărăţia lui Dumnezeu este Împărăţia sfinţeniei, în care nu încape nici umbra vreunui păcat. „Nu ştiţi voi, oare, scrie Sf. Pavel corintenilor, că nedrepţii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu? Nu vă amăgiţi: nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici hoţii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu." (I CORINTENI VI, 9-10). Acelaşi lucru îl spune şi efesenilor zicând: „Aceasta s-o ştiţi bine, că nici un desfrânat sau necurat, lacom de avere sau care este închinător la idoli nu are moştenire în Împărăţia lui Hristos Dumnezeu. Nimeni să nu vă amăgească cu cuvinte deşarte, căci pentru aceasta vine mânia lui Dumnezeu peste fii neascultării." (EFESENI V, 5-6). Toate acestea nu fac decât să enumere păcatele specifice păgânilor pe care le avuseseră până atunci corintenii, ca şi cei din Efes şi pentru care nimeni, practicându-le, nu poate să spere să intre în Împărăţia lui Hristos.

S-ar părea că pentru a intra în ea este necesară numai credinţa, cum afirmă protestanţii. Referindu-se de data aceasta la proorocii Legii Vechi, Sf. Pavel scrie evreilor astfel: „Toţi aceştia au murit întru credinţă, fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ ei sunt doar străini şi călători. [...] Şi toţi aceştia, mărturisiţi fiind prin credinţă, n-au primit făgăduinţa, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea." (EVREI XI, 13, 39-40). Această aşteptare în care au murit până şi proorocii avea ca ţintă puterea iertării păcatelor care avea să apară în lume abia odată cu Mesia. Proorocii erau supuşi păcatului, ca şi păgânii şi ca tot „omul ce vine pe lume". Pe ei i-a deosebit, desigur, nădejdea în făgăduinţele făcute de Dumnezeu părinţilor lor, credinţa că toate cele promise se vor împlini cândva în viitor. Dar puterea de a se curăţa tot omul de păcate pentru a intra curat în Împărăţia lui Dumnezeu nu fusese încă dată. Abia odată cu Iisus Hristos a fost ea conferită unui grup de oameni care s-o exercite eficace şi să deschidă, astfel, lumii poarta Împărăţiei Cerurilor.

Această putere a iertării păcatelor n-o poate exercita decât cineva care nu are păcate, ori nici un om nu se poate apropia de sfinţenia absolută. Prin urmare, ea este apanajul exclusiv al Dumnezeirii. Când Iisus îl vindecă pe slăbănogul din Capernaum şi-i spune: „Omule,

iertate îţi sunt ţie păcatele tale“, fariseii şi cărturarii, intrigaţi, se întreabă: „Cine este acesta care grăieşte hule? Cine poate să ierte păcatele decât unul Dumnezeu?“ Iisus le spune clar că el are pe pământ puterea aceasta; era afirmarea indirectă a dumnezeirii lui (LUCA V, 20-21). După înviere el conferă apostolilor această putere, spunând: „Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele, vor fi iertate, şi cărora le veţi ţine vor fi ţinute.“ (IOAN XX, 22-23). Faptul că această putere le-a fost dată după înviere dovedeşte că ea se referă la Împărăţia lui Dumnezeu, este dată numai în perspectiva ei. Această putere echivalează cu „cheile Împărăţiei Cerurilor“, cum găsim la Matei unde Iisus îi spune lui Petru şi apostolilor: „Îţi voi da ţie cheile Împărăţiei Cerurilor şi orice vei lega pe pământ, va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi-n ceruri.“ (MATEI XVI, 19; XVIII, 18).

Aceasta înseamnă că toate cele pe care apostolii în Biserică le vor considera moale, compatibile cu Împărăţia lui Dumnezeu, „le vor dezlega“, şi toate câte le vor găsi incompatibile, imorale, „le vor lega“, le vor interzice. Aceasta este semnificaţia textului de la MATEI XVI, 19. cât priveşte textului de la IOAN XX, 20, semnificaţia lui este aceea că toţi cei ce vor încălca cele „legate“ vor putea fi iertaţi; cei ce nu se vor pocăi şi vor persista în fărădelege vor fi „ţinuţi“ departe de gustarea anticipată a Împărăţiei lui Dumnezeu, care are loc în Biserică, dar departe şi de Împărăţia propriu-zisă în care nu vor mai intra vreodată. Iertarea păcatelor trebuie văzută ca dezlegarea porţilor Împărăţiei pentru cel care se pocăieşte; este calea de a intra într-o stare de curăţie care nu aparţine lumii acesteia, ci numai celei viitoare. De aceea, cei ce recad în aceleaşi greşeli sunt mai aspru pedepsiţi, ca unii care au „gustat“ deja din bucuria Împărăţiei lui Hristos, dar s-au dovedit nevrednici de ea.

5. *Deţinătorul puterii de a ierta*. Adevăratul vindecător al sufletelor, cel care le absolvă cu adevărat de orice păcate, este Hristos. Prin preot operează însuşi Hristos şi preotul are această conştiinţă a faptului că puterea care i-a fost dată este cu totul străină de esenţa lui pământeană, căci zice celui ce vine la spovedanie: „Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta cea cu umilinţă. Deci nu te ruşina şi nici nu te teme să ascunzi de mine vreun păcat, ci fără sfială spune toate câte ai făcut, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos. Şi eu sunt numai un martor, ca să mărturisesc înaintea lui toate câte îmi vei spune mie.“ Dar nu numai în această mini-cuvântare pregătitoare a celui ce vine la spovedanie apare rolul proeminent al lui Hristos, ci şi-n rugăciunea de dezlegare: „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos… să te ierte pe tine fiule.. şi să-ţi lase ţie păcatele.“ În contrast, preotul îşi afirmă în acest act nimicnicia, nevrednicia personală, şi-şi recunoaşte numai puterea care i-a fost încredinţată ca treaptă în cler, căci adaugă: „Iar eu, nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg…“ Formula din Biserica Greacă este şi mai sugestivă din acest punct de vedere.[42]

Deţinătorul puterii de a ierta păcatele şi a deschide astfel penitentului porţile Împărăţiei este în primul rând episcopul şi, în solidaritate cu el, preotul. Ei deţin această putere ca unii ce vestesc apropierea de lume a Împărăţiei Cerurilor şi dovedesc acest lucru prin exercitarea unei asemenea puteri care nu aparţine acestei lumi. Exercitarea acestei puteri este, deci, semnul că prezentul a fost invadat de eshaton, că, prin dezlegarea obţinută de la episcop sau de la preot, poate gusta în avans sfinţenia, puritatea, lumina Împărăţiei lui Iisus Hristos. Prin spovedanie, păcătosul care se pocăieşte părăseşte împărăţia întunericului şi a morţii şi păşeşte victorios în aceea a luminii, a vieţii veşnice. Ca toate celelalte Taine, şi Taina Pocăinţei oferă credinciosului gustarea „în parte“ a bunătăţilor vremurilor ultime. Taina Pocăinţei are în esenţa ei însăşi un caracter eshatologic. Trebuie menţionat însă că sensul corect al acestei eshatologii este acela că taina vremurilor ultime nu rămâne doar ceva în viitor, ci ea devine parţial prezentă în Biserică, sfinţind Biserica şi lumea şi pregătindu-le pentru împlinirea finală.

---

[42] TDS, vol.2, p.901, n.14

6. *Primitorul Tainei Pocăinţei*. Primitorul Tainei Pocăinţei este orice creştin care vine să se mărturisească îndeplinind anumite condiţii: mai întâi el trebuie să vină cu căinţă pentru toate cele câte a făcut, asemenea căinţei fiului celui risipitor (LUCA XV) sau celei a vameşului (LUCA XVIII); el trebuie apoi să-şi manifeste hotărârea clară de a nu mai păcătui. Acestor „paşi“ sufleteşti trebuie să le urmeze mărturisirea fără rezervă a tuturor păcatelor şi primirea dezlegării canonice din partea preotului. Efectul formal al acestei proceduri este iertarea efectivă a păcatelor, restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat şi dobândirea nădejdii vieţii veşnice.[43] Am spus „formal“, deoarece ar trebui ca după fiecare spovedanie să urmeze şi un efect vizibil, adică puternica emoţie a celui care se simte ierta şi admis din nou în Împărăţia lui Dumnezeu, care simte efectiv prezenţa acestei Împărăţii ale cărei porţi i s-au deschis prin iertarea păcatelor lui.

Canonul sau epitimia pe care penitentul o primeşte uneori după spovedanie, mai ales în cazul unor păcate grele, nu este în nici un caz o pedeapsă, cum socotesc romano-catolicii. Rolul lor este exclusiv pedagogic, adică menit să dezobişnuiască progresiv pe păcătos de viciul său.[44] De aceea, ele nu sunt niciodată aceleaşi pentru toţi, ci fiecăruia îi este trasată o altă traiectorie a pocăinţei. Există, desigur, canoanele care prevăd epitimii standard pentru anumite păcate. Ele însă se aplică cu înţelepciune de la caz la caz, prin ceea ce se numeşte *iconomia bisericească.* Sf. Grigore cel Mare spune: „Nu se potriveşte pentru toţi unul şi acelaşi sfat, pentru că nu toţi sunt de acelaşi temperament; adesea pe unii îi vatămă ceea ce altora le este de folos. Pentru că şi cele mai multe plante, care hrănesc pe unele animale, pe altele le ucid; un şuerat uşor pe cai îi domoleşte, dar pe câini îi aţâţă; şi o doctorie care uşurează o anumită boală, pe alta o agravează. Pâinea, care întăreşte viaţa celor tari, pe cea a copiilor mici o nimiceşte.“[45]

## Taina Sfintei Euharistii

### a. Sfânta Euharistie ca taină

1. *Instituirea Sf. Euharistii şi practica ei apostolică*. Termenul fundamental prin care NOUL TESTAMENT desemnează Taina Euharistiei este acela de „masă a Domnului, ἡ τράπεζα τοῦ κυρίου“: „Nu puteţi să beţi paharul Domnului şi paharul demonilor, le zice Sf. Pavel corintenilor; nu puteţi să vă împărtăşiţi din *masa Domnului* şi din masa demonilor.“ (I CORINTENI X, 21). Semnificaţia acestei denumiri este legată de afirmaţia Mântuitorului că pâinea pe care el a oferit-o apostolilor la Cina cea de Taină era Trupul său, iar vinul din pahar Sângele său: „Iisus, luând pâinea şi binecuvântând-o, a frânt-o şi, dând ucenicilor, a zis: luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul meu. Şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat zicând: beţi dintru acesta toţi, căci acesta este Sângele meu, al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor.“ (MATEI XXVI, 26-28). Preluând tradiţia Cinei celei de Taină, Sf. Pavel scrie corintenilor: „Eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat vouă: că Domnul în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine şi, mulţumind, a frânt şi a zis…; asemenea şi paharul după Cină zicând…“ (I CORINTENI XI, 23, 25).

Prezentând această tradiţie, Pavel o însoţeşte de credinţa sa puternică în faptul că pâinea şi vinul oferite la „masa Domnului sunt însuşi Trupul şi Sângele său, căci zice corintenilor: „Paharul binecuvântării pe are îl binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăşirea cu trupul lui Hristos? …Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul acesta cu nevrednicie, va fi vinovat faţă de Trupul şi Sângele Domnului. Să se cerceteze, aşadar, omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie osândă îşi

---

[43] TDS, vol.2, p.897-903
[44] TDS, vol.2, p.905-906
[45] TDS. Vol.2, p.906, n.21

mănâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului. De aceea mulţi dintre voi sunt neputincioşi şi bolnavi şi mulţi au murit.“ (I CORINTENI XI, 16, 27-30). În fond Sf. Pavel nu face decât să preia nemodificat sensul în care Mântuitorul însuşi a prezentat această Taină a împărtăşirii cu Trupul şi Sângele său real în pâinea şi vinul euharistic, sens care i-a scandalizat nu numai pe farisei şi cărturari, ci chiar şi pe ucenici, dintre care mulţi l-au părăsit pentru acest motiv (IOAN VI, 48-69).

Această certitudine a prezenţei reale a lui Hristos în pâinea şi-n vinul euharistic a ridicat ulterior marea problemă a modului acestei prefaceri a celor două elemente în Trupul şi Sângele său adevărat, în ciuda faptului că ele-şi păstrează după prefacere aspectul lor normal de pâine şi vin. Mărturisirea Ortodoxă din 1642 spune clar: „Însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Dumnezeu. Iar de întrebi de modul în are se face aceasta, mulţumeşte-te să auzi că prin Duhul Sfânt (are loc aceasta), aşa precum tot prin Duhul Sfânt şi-a format Domnul sieşi şi în sine trup din Sfânta Născătoare de Dumnezeu. Mai mult nu ştim. Ştim numai că Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat şi lucrător şi atotputernic; cât despre modul (prefacerii), el este nepătruns.“ (MĂRTURISIREA ORTODOXĂ I, 107).[46]

Multă vreme mărturisirile de credinţă ortodoxe au folosit pentru a explica în oarecare măsură misterul euharistic termenul scolastic de *transubstantiatio*, apărut în Occident la Hildebert de Tour, pe la 1134, apoi la conciliul de la Lateran din 1225 şi oficializat la Conciliul de la Trident (1562). Conceptul sugerează că ceea ce s-a prefăcut în Trupul şi Sângele Domnului este numai *substanţa* pâinii şi a vinului; aspectul lor exterior de pâine şi vin, aspectul lor accidental, ar fi rămas neatins. Teologia ortodoxă nu a putut fi însă de acord cu acest punct de vedere care ar însemna doar o transformare parţială a elementelor euharistice. De aceea ea a abandonat termenul în favoarea celui de „prefacere, μεταβολή, μεταποίησις, μεταστοιχείωσις“, care sugerează prefacerea integrală a elementelor, chiar dacă modul acesteia este misterios.

Cu privire la modul acestei prefaceri Sf. Ioan Gură de aur spune: „De ce vă munciţi să adânciţi ceea ce nu are fund? De ce căutaţi să înţelegeţi ceea ce nu se poate înţelege? De ce voiţi să pătrundeţi ceea ce nu se poate pătrunde? Să nu pretindem a judeca cu mintea lucrurile dumnezeieşti, nici a le supune legilor şi necesităţilor naturii. Să credem lui Dumnezeu în toate lucrurile şi să nu i ne împotrivim nicidecum, chiar dacă ceea ce se spune pare contrar cugetărilor şi vederii noastre.“[47] Iar Sf. Ioan Damaschin adaugă: „Şi acum, dacă întrebi: cum devine pâinea Trupul lui Hristos şi vinul Sângele lui, îţi răspund: Duhul Sfânt vine asupra lor şi le face în cele peste fire şi înţelegere.“[48]

De ce şi după prefacere vedem pâinea şi vinul sub acelaşi aspect pe care l-au avut ele şi până atunci? Teologia ortodoxă nu poate da alt răspuns decât acela din NOUL TESTAMENT dat întrebării echivalente: de ce contemporanii lui Iisus n-au văzut în el decât un simplu om, ca toţi ceilalţi, şi numai apostolii au văzut mai mult. Răspunsul este: din cauza necredinţei noastre, a faptului că privim misterul euharistic numai cu ochii trupului, nu cu aceia ai duhului. Căci a vedea sub forma pâinii şi a vinului Trupul şi Sângele lui Hristos cel înviat nu aparţine vederii omeneşti, ci vederii luminată de Duhul, după cum atrage atenţia textul de la I CORINTENI XII, 3. este celebră întâmplarea din Pateric unde se povesteşte că unui călugăr care s-a îndoit la un moment dat de realitatea acestei prefaceri, i-a fost dat să vadă misterul cu ochii minţii. Rezultatul a fost acela că, văzând cum curge real sângele din trupul pruncului euharistic jertfit de preot pe altar, nu s-a mai putut împărtăşi. De aici explicaţia că, dacă nu vedem trupul real a l lui Iisus pe Sf. Masă în altar, aceasta se întâmplă, pe de o parte, datorită caracterului prea trupesc al privirii noastre, iar, pe de alta, neputinţei noastre de a ne împărtăşi direct cu carne şi sânge.

---

[46] TDS, vol.2, p.881
[47] TDS, vol.2, p.882
[48] TDS, vol.2, p.882-883

2. *Urmările prezenţei reale ale lui Hristos în Euharistie*. Dogma prezenţei reale a lui Hristos în elementele euharistice implică o serie de consecinţe de maximă importanţă pentru teologie:

a. Prezenţa reală înseamnă prezenţa cu întreaga sa natură umană, adică şi cu sufletul, nu doar cu trupul. În Euharistie este prezent însuşi Cuvântul întrupat, în integritatea naturii sale umane.

b. Această prezenţă durează nu doar pe perioada prefacerii şi a Sf. Liturghii, ci pe toată perioada cât durează nealterate elementele euharistice.

c. prezenţa în elemente înseamnă prezenţa nu doar în ansamblul lor, ci în fiecare părticică de pâine şi-n fiecare picătură de vin, oricât de mici. Prin împărtăşirea cu fragmente din elementele euharistice Domnul nu se împarte în nici un fel, ci fiecare îl primeşte întreg.

d. Dar Hristos nu există întreg numai în părticelele aceleiaşi Euharistii, ci întreg şi acelaşi este în toate Euharistiile care se săvârşesc în locuri şi timpuri diferite pe altarele Bisericii universale. Hristos euharistic este omniprezent în Biserică, deoarece trupul său euharistic este trupul său înviat, spiritualizat. Această omniprezenţă nu trebuie însă identificată cu omniprezenţa firii sale dumnezeieşti, care este de alt ordin.

e. Hristos euharistic este tot atât de real ca şi Hristos cel înviat a treia zi din mormânt. Pentru acest motiv elementelor euharistice prefăcute la epicleză li se cuvine aceeaşi închinare care se cuvine chipului său din icoană sau trupului său istoric cel unit ipostatic cu Logosul divin. Unirea ipostatică este valabilă şi-n Taina Euharistiei cu toate consecinţele care decurg din ea.[49]

2. *Săvârşitorul şi primitorul Sf. Euharistii*. Euharistia este darul Împărăţiei lui Dumnezeu, al Noului Canaan, pe care apostolii şi urmaşii lor, episcopii, sunt trimişi, asemenea trimişilor lui Moise, să-l aducă poporului pentru ca acesta să guste din ele în avans şi să se încredinţeze de adevărul făgăduinţelor dumnezeieşti cu privire la această Împărăţie. Euharistia nu este pâine din lumea aceasta, nu mai este vin din viile lumii noastre, ci pâine şi vin din Împărăţia Cerurilor. De aceea după Cină Mântuitorul spune apostolilor: „Vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viţei până în ziua aceea când îl voi bea cu voi nou în Împărăţia Tatălui meu." (MATEI XXVI, 29). Euharistia reprezintă deci pâinea şi vinul învierii, pâinea cea cerească şi apa cea vie a vieţii veşnice şi de aceea, după prefacerea lor, ele ne sunt aduse nu ca daruri din această lume, ci ca darurile Împărăţiei. Din acest motiv săvârşitorul Tainei Euharistiei este numai cel trimis să aducă aceste daruri lumii noastre, Bisericii: adică episcopul sau preotul, ca urmaşi ai apostolilor, ai trimişilor prin excelenţă.

Euharistia este Taina comuniunii şi de aceea ea trebuie făcută în prezenţa poporului lui Dumnezeu. Biserica Ortodoxă nu poate admite, de aceea, misele private ale romano-catolicilor. Ea este masa comună a întregii comunităţi, expresia Bisericii însăşi. Prin consumarea ei mulţimea celor ce cred devine un singur trup cu Iisus Hristos, după cum zice Sf. Pavel: „Că o pâine, un trup suntem noi, cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine." (I CORINTENI X, 17). Episcopul sau preotul care îndrăzneşte să facă mise private trebuie caterisit.

Primitorul Sf. Euharistii este orice creştin: dacă este copil o va primi fără nici o condiţie, după cuvântul Mântuitorului (MATEI XIX, 14); dacă este adult, numai după ce s-a spovedit şi a primit iertarea, pentru a primi cu vrednicia cuvenită Trupul şi Sângele Domnului, după cuvântul Sf. Pavel (I CORINTENI XII, 28-32). Porunca şi puterea dată apostolilor de a ierta păcatele presupune, de altfel, cunoaşterea lor la scaunul mărturisirii, înainte ca penitentul să fie dezlegat de ele. Dar nu numai primirea dezlegării este o condiţie, ci şi aceea a împlinirii canonului sau a epitimiilor date de duhovnic. Duhovnicul care îndrăzneşte să dea Sf.

---

[49] TDS, vol.2, p.884-885

Împărtăşanie fără spovedania prealabilă a celor ce o primesc de la el trebuie caterisit ca unul ce nesocoteşte Trupul şi Sângele Domnului.

Există o problemă: în Biserica Greacă spovedania nu este cerută drept condiţie obligatorie înaintea împărtăşirii decât în cazul celor care se ştiu cu păcate grele. Obiceiul îşi are originea într-o întâmplare nefericită petrecută la Constantinopol pe la sfârşitul secolului al IV-lea. Până în acel moment toţi cei ce voiau să se mărturisească aveau la dispoziţie în fiecare biserică un preot care să le asculte păcatele. Pe la 391 a izbucnit însă la Constantinopol un scandal cauzat de aducerea la cunoştinţa publică a unei greşeli comise de o nobilă cu unul din diaconii patriarhiei. Supărarea produsă de acest incident a determinat pe patriarhul Nectarie de atunci să suprime funcţia preotului duhovnic. Odată cu aceasta a fost desfiinţată însă, pe cât se pare, şi obligativitatea spovedaniei înainte de împărtăşanie. Istoricul Socrate remarca pe la 440 efectele nefericite ale acestei măsuri radicale: mulţi creştini nu se mai îngrijeau de vrednicia lor înainte de împărtăşanie, astfel încât starea morală în Biserică ajunsese deplorabilă. Situaţia nu era însă aceeaşi peste tot. Spre exemplu, episcopul Asterie al Amasei (sfârşitul secolului al IV-lea) recomanda credincioşilor săi, dimpotrivă, să-şi ia drept confident un preot şi să mărturisească acestuia păcatele lor.[50]

Spovedania rămâne însă un act obligatoriu înaintea împărtăşirii cu Sfintele Taine tocmai în vederea asigurării vredniciei care se cere pentru primirea lor.

### b. Sfânta Euharistie ca jertfă

1. *Semnificaţia Euharistiei ca jertfă*. Al doilea termen sub care NOUL TESTAMENT desemnează Taina Euharistiei este cel de „frângere a pâinii, ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου“ După evenimentul Cincizecimii, ucenicii „stăruiau în fiecare zi într-un cuget în templu şi, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie şi întru curăţia inimii. […] Şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în *frângerea pâinii* şi în rugăciuni.“ (FAPTE II, 46, 42). Mai târziu acest obicei al „frângerii pâinii“ s-a făcut numai „în prima zi a săptămânii“ iudaice, când a înviat Domnul, adică duminica. („În ziua întâi a săptămânii, adunându-ne noi să frângem pâinea, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească…“ (FAPTE XX, 7). Dacă termenul de „masă a Domnului“ sugerează mai mult Taina prezenţei sale reale în pâinea şi vinul euharistic, termenul de „frângere a pâinii“ sugerează mai ales jertfa de pe cruce a Mântuitorului, retrăită euharistic de cei ce se împărtăşesc. „De câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, mai scrie Sf. Pavel, moartea Domnului vestiţi până când va veni.“ (I CORINTENI XI, 26). Şi aceasta era o preluare a ceea ce însuşi Mântuitorul poruncise apostolilor la Cină, când le-a zis: „Aceasta să faceţi spre pomenirea mea.“ (LUCA XXII, 19).

Euharistia este o jertfă adevărată. Când Sf. Pavel pune în contrast masa Domnului pe care are loc „frângerea pâinii“ cu masa demonilor, el înţelege Euharistia ca o jertfă tot atât de reală ca jertfele păgâne, cele sângeroase. Această interpretare este eliberată apoi de orice echivoc în momentul în care el scrie evreilor: „Avem altar de la care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului.“ (EVREI XIII, 10). Euharistia este un altar superior nu numai celor păgâne, ci chiar şi celui de la templul din Ierusalim. Jertfele Legii Vechi sunt înlocuite acum cu jertfa lui Hristos. Această înlocuire a fost profeţită încă de Maleahi. „O, dacă cineva din voi ar închide porţile ca voi să nu mai aprindeţi focul în zadar pe jertfelnicul meu! Nu simt nici o plăcere pentru voi, zice Domnul Savaot, şi nu-mi sunt plăcute nicidecum prinoasele aduse de mâinile voastre. Căci de la răsăritul soarelui până la apusul lui, mare este Numele meu printre neamuri şi în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru Numele meu şi prinoase curate, căci mare este Numele meu între neamuri.“ (Maleahi I, 10-11). „Cuvintele acestea nu

[50] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.2, p.188, n.3

se pot referi la jertfele păgânilor, nici la cele ale iudeilor din diaspora, căci sunt neplăcute lui Dumnezeu; nici chiar la cea de pe Golgota, care se aduce într-un singur loc; ci numai la jertfa cea curată a Euharistiei adusă de toate popoarele spre slava lui Dumnezeu. aceasta este interpretarea dată de vechii Părinţi şi învăţători bisericeşti.“[51]

Caracterul de jertfă al Sf. Euharistii este afirmat şi la sinoadele ecumenice. Canonul 18 al sinodului I ecumenic spune: „Pe Sf. Masă e aşezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii şi e jertfit de slujitorii Domnului ca jertfă nesângeroasă.“ Aceeaşi idee este afirmată apoi în scrisoarea sinodală către Nestorie: „Noi săvârşim în biserici jertfa nesângeroasă, sfântă şi de viaţă dătătoare şi credem că trupul şi preţiosul sânge sunt însuşi Trupul şi Sângele Cuvântului, care dă viaţă tuturor.“ La fel şi canonul 28 al sinodului quinisext.[52]

Inevitabil se pune problema raportului jertfei euharistice cu cea de pe Golgota. Ideea fundamentală este aceea că, deşi nesângeroasă, jertfa euharistică nu este distinctă în fapt de cea sângeroasă de pe cruce. Nu jertfim pe altar un alt trup decât pe acela pe care Dumnezeu Cuvântul l-a asumat prin întrupare din Fecioara. Ignatie Teoforul spune următoarele în această privinţă: „Euharistia este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a suferit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl, în bunătatea sa, l-a înviat.“ (Epistola către Smirneni, VII, 1). Pe de altă parte, jertfa euharistică nu este o nouă jertfă în raport cu cea de pe cruce, ci aceeaşi jertfă: „Nu se jertfeşte Trupul cel înălţat al lui Dumnezeu Cuvântul, coborându-se din cer, spune Teognost; ci, cum a zis oarecare din Sfinţi, însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos prin slujirea tainică cu credinţă, cu frică, cu dor şi cu evlavie, a celor ce s-au învrednicit de dumnezeiasca preoţie, primind schimbarea din acelea în acestea, prin lucrarea şi venirea Prea Sfântului Duh; nu făcându-se alt trup decât acela al Domnului, ci prefăcându-se în acela, nestricăcios şi nu stricăcios aflându-se.“ (*Despre Preoţie*, Filocalia, vol.4, p.274).[53]

În rezumat, jertfa euharistică este aceeaşi cu cea de pe Golgota, este activarea, iar nu repetarea aceleia. Diferenţa este doar de aspect: sângeroasă pe cruce, nesângeroasă pe altare. Această identificare a jertfei euharistice cu cea de pe cruce are şi o consecinţă indirect: preotul nu mai este un adevărat jertfitor, cum erau preoţii iudei sau cei păgâni; ca şi pe cea de pe cruce, cel ce aduce jertfa euharistică, cel ce sacrifică cu adevărat Mielul, este însuşi Hristos, aşa cum se spune în rugăciunea Heruvicului. De aici urmează că preoţii nu pot aduce jertfe private lui Dumnezeu, căci cel ce aduce jertfa cea nesângeroasă, adică Hristos, a adus-o de fapt o singură dată şi pentru toată Biserica.

2. *Caracterul subiectiv al jertfei euharistice*. Dacă jertfa euharistică este reală şi identică cu cea de pe cruce adusă o singură dată, de ce mai este ea repetată nesângeros pe altare? Iată întrebarea care justifică afirmarea caracterului de Taină al Ef. Euharistii. Pe scurt, jertfa euharistică este o Taină adevărată, deoarece prin săvârşirea ei şi mai ales prin actul împărtăşirii credincioşilor Hristos reface, odată cu aceştia sau în aceştia, jertfa sa unică. Credincioşii retrăiesc subiectiv, odată cu el, jertfa obiectivă de pe cruce. În jertfa euharistică Hristos se descoperă pe sine credinciosului şi Bisericii ca cel jertfit pentru păcatele lumii. Jertfa sa este reală, dar descoperirea ei ca atare se face numai ochilor credinţei.

N. Cabasila spune următoarele: „Fără îndoială că Hristos se află în toate Tainele, el care este şi ungerea şi Botezul şi hrana noastră, ba este de faţă şi în cei care iau parte la săvârşirea Sf. Taine, împărtăşindu-le din darurile sale, dar în fiecare din Taine el este de faţă în alt chip. Pe cei botezaţi îi curăţeşte de întinăciunea păcatului şi întipăreşte în ei din nou chipul său. În cei miruiţi face mai lucrătoare puterile Duhului, a căror comoară s-a făcut Trupul său prin ungere. Când îl duce însă pe credincios la Sf. Masă şi-i dă să mănânce din

[51] TDS, vol.2, p.890
[52] TDS, vol.2, p.890-891
[53] La I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică,* p.186

însuşi Trupul lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăşi personalitatea sa, iar noroiul care primeşte vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuşi Trupul împăratului. Ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui. De aceea, Sf. Împărtăşanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia şi apoi tot aşa până la cea din urmă. După Sf. Împărtăşanie însă nu mia este loc unde să păşeşti, de aceea trebuie să te opreşti aici şi să te gândeşti cum să faci, ca să poţi păstra până la sfârşit comoara pe care ai dobândit-o." (*Viaţa în Hristos*, IV).[54]

3. *Efectele Euharistiei ca jertfă*. Efectele acesteia sunt de ordin subiectiv, personal, pentru cel ce se împărtăşeşte. Acesta, după expresia Sf. Petru, se face pe sine „părtaş dumnezeieştii firi" a Mântuitorului (II PETRU I, 4). Această unire a credinciosului cu însăşi Dumnezeirea lui Hristos, atât cât poate suporta el ca persoană umană, creată şi distinctă, totuşi, de persoana lui Hristos, are o serie de efecte reale în fiinţa sa. Aceasta înseamnă că Euharistia nu este doar jertfa lui Hristos, ci şi jertfa noastră subiectivă ca rugăciune de laudă, de mulţumire şi de cerere. În consecinţă, ea lucrează în fiecare om care se împărtăşeşte o pregătire a fiinţei acestuia în vederea intrării sale reale în Împărăţia Cerurilor. Aşadar, Euharistia are în om o serie de efecte care schimbă radical fiinţa acestuia pregătindu-l. Rezumate, acestea ar fi următoarele:

Întăreşte credinţa în învierea trupurilor şi-n nemurire.

Curăţă de păcate, ca un foc spiritual, pe cel ce se împărtăşeşte, făcându-l vrednic de Împărăţia lui Hristos.

Întăreşte sufletul în ispite şi-l fereşte de păcate, ajutându-l să se pregătească pentru viaţa veşnică.

### Taina Nunţii

1. *Chipul lui Dumnezeu în om*. Relatarea fundamentală despre creaţia omului o avem, cum se ştie, în textul din Geneză unde se spun următoarele: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul său. După chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe om: l-a făcut bărbat şi femeie." (GENEZĂ I, 27). Acesta este primul şi cel mai important temei al Nunţii ca Taină. Crearea dintru început a omului ca bărbat şi femeie demonstrează că unirea celor doi este expresia voinţei lui Dumnezeu însuşi, care i-a făcut aşa tocmai pentru a ei să se unească prin legătura căsătoriei, căci: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem lui ajutor potrivit pentru el." (GENEZĂ II, 18). Marea întrebare care s-a pus cu această ocazie a fost aceea a sensului în care trebuie înţeles cu adevărat acest text atât de fascinant, dar şi atât de misterios în acelaşi timp. O serie de teologi ortodocşi mai noi au căutat să dea acestei întrebări un răspuns cu totul original, sfidând întreaga tradiţie patristică cu privire la acest subiect. Înainte de a aborda temeiurile biblice şi semnificaţia teologică adevărată a Tainei Nunţii, voi expune pe scurt interpretarea acestor teologi.

Astfel, teologul grec H. Yannaras crede că esenţa chipului lui Dumnezeu în om este exact această diferenţă dintre bărbat şi femeie şi-n iubirea care se consumă între ei în baza acestei diferenţe. „Legătura care există între deosebirea sexelor şi creaţia omului după chipul lui Dumnezeu nu este nici fortuită, spune el, nici simplu metaforică, nici doar o analogie. Omul îl reproduce în sine pe Dumnezeu prin faptul că el este o *persoană*, o existenţă personală. Dar persoana diferă de individul biologic prin faptul că însăşi existenţa ca atare (ca persoană) nu este dată de la început în mod natural; ea se realizează, într-adevăr, abia ulterior, ca un eveniment al relaţiei şi al comuniunii *erotice*. Distincţia sexelor furnizează astfel omului suportul natural (ipostasul natural) al existenţei sale *personale*, pentru ca referinţa personală

[54] La I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, p.186

să fie activată, aceasta fiind un eveniment constitutiv al ipostasului şi unificator pentru natura umană.“[55]

Yannaras afirmă direct că asemănarea noastră cu Dumnezeu constă în distincţia sexelor: „Modelul trinitar de viaţă este unitatea în calitatea ei de comuniune de iubire, o comuniune de ipostase libere şi distincte, nu simpla lor unire în plan natural. Astfel, noi suntem siliţi cu necesitate la o deosebire a sexelor pentru ca să se realizeze în limitele creatului imaginea manifestă a vieţii necreate.“[56] Filosoful grec vrea să spună cu această ocazie că prin natura lor, bărbatul şi femeia sunt o unitate, dar numai o unitate de natură, o unitate corporală. Ceea ce-i face să devină însă persoane distincte este numai unirea lor erotică; pe fondul deosebirii lor sexuale accentuată prin consumarea legăturii erotice dintre ei, cei doi devin persoane corespunzător cu intensitatea iubirii lor. Pentru Yannaras, a cărui formaţie filosofică este marcată profund de existenţialismul heideggerian, persoana umană nu este o realitate dată prin naştere, ci una care se constituie abia prin activarea erosului, a legăturii de iubire dintre bărbat şi femeie. Astfel, bărbatul şi femeia descoperă că ei sunt persoane abia în relaţia lor sexuală care stabileşte o „co-existenţă“, o „unitate de viaţă“ între ei; abia în acest mod ei realizează, în limitele naturii create, asemănarea cu modelul de viaţă trinitar.[57]

Filosoful grec ??a?? nu este original în acest fel al său de a înţelege esenţa chipului divin în om. Primul care a schiţat această interpretare în spaţiul ortodox se pare că a fost filosoful rus Soloviov. Berdiaev scria despre el că „Soloviov este primul gânditor creştin care a considerat amorul fizic nu doar ca un factor de reproducere, ci i-a dat un sens personal…“[58] Soloviov a scris o carte, SENSUL IUBIRII, în care a căutat să dea o explicaţie metafizică acestei iubiri dintre sexe. El a trebuit să compare aici monahismul cu Taina Nunţii, ca două modalităţi de atingere a asemănării omului cu Dumnezeu. El ajunge astfel la concluzia că ascetismul monahal este inferior căsătoriei, iubirii conjugale; abia aceasta realizează, după părerea sa, în mod deplin chipul iubirii treimice. Monahismul îl ridică pe om cel mult până la asemănarea sa cu îngerii; iubirea dintre sexe îl ridică însă până la îndumnezeire. Iată concepţia lui Soloviov rezumată de un comentator:

„Ascetismul comportă două trepte: 1. ascetismul negativ, monahal, şi 2. ascetismul pozitiv, căsătoria veritabilă. Soloviov îl consideră pe al doilea superior: ascetismul monahului nu urcă decât până la *angelosis*, (angelizare), în timp ce căsătoria adevărată este calea divino-umană a lui *théosis*, (a îndumnezeirii) şi el caută să-şi întemeieze această concepţie pe acel text în care apostolul Pavel declară despre creştini că îi vor judeca pe îngeri. Soloviov oferă în fond o curioasă interpretare termenului *théosis.* El afirmă că acest termen este frecvent folosit la Sf. Macarie, la Sf. Antonie cel Mare, la Sf. Grigore Teologul şi la alţi Părinţi ai Bisericii.“[59]

V. Soloviov a avut o influenţă decisivă asupra formării spirituale a unor gânditori ruşi ca S. Bulgakov sau P. Florensky. Bulgakov este cunoscut mai ales pentru celebra sa teorie despre Sofia divină ca slavă a lui Dumnezeu pe care el o atribuie însă numai Duhului Sfânt! Mitropolitul Serghei al Moscovei a condamnat teoria lui Bulgakov printr-un decret din 1935 în care scria: „Această atribuire a Sofiei, ca slavă a lui Dumnezeu, Sfântului Duh este neaşteptată pentru conştiinţa ortodoxă (într-adevăr, Fiul lui Dumnezeu nu este oare şi el numit ‚strălucirea slavei' Tatălui?); neaşteptat este şi faptul că Duhul Sfânt, cel care împlineşte lucrarea lui Hristos, ‚această putere suverană care purcede liber' în lume (liturghia Cincizecimii), care a grăit prin prooroci, care lucrează în Tainele Bisericii, este considerat un principiu pasiv sau feminin în Dumnezeu. este în general dificil de spus în ce fel această distincţie neaşteptată dintre două principii – unul masculin şi altul feminin – în esenţa cea

[55] C. Yannaras, *La foi vivante de l'Eglise. Introduction à la theologie orthodoxe,* Cerfs, Paris, 1986; Patric Ranson, *La doctrine des néo-ortodoxes sur l'amour*, Fraternié Orthodpoxe Saint Grégoire Palamas, Paris (fără an), p.23, n.22

[56] C. Yannaras, *La foi vivante…*, p.91; la Patric Ranson, *La doctrine…*, p.21, n.15

[57] C. Yannaras, *La foi vivante…*, p.16; la Patric Ranson, *La doctrine…*, p.21, n.16, 17, 21

[58] N. Berdiaev, *L'idée russe*, Paris, 1969, p.184; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.36, n.53

[59] La P. Ranson, *La doctrine…*, p.39, n.66

simplă a lui Dumnezeu, ne poate folosi real în cunoaşterea misterului vieţii lui Dumnezeu cel mai presus de înţelegere. Din contră, caracterul riscat şi cu adevărat scandalos al unor asemenea raţionamente cu privire la Dumnezeu este subliniat de faptul că Bulgakov vrea să vadă chipul lui Dumnezeu în om exact în dualitatea sexelor. Nu suntem aici prea departe de o divinizare a vieţii sexuale, cum a fost cazul cu unii gnostici sau cu aşa-zişii ‚creştini spirituali' sau cu unii din scriitorii noştri profani de genul lui V. V. Rozanov. Nu vrem să afirmăm nicidecum că aceasta ar învăţa Bulgakov. Dar este un fapt că orice doctrină are dezvoltarea ei: ceea ce maestrul n-a enunţat până la capăt poate fi precizat de un discipol are riscă să ajungă la consecinţe de care maestrul s-ar fi lepădat cu oroare. Aceasta este ceea ce scandalizează."[60]

Omul complet, spune Bulgakov, este numai complexul bărbat-femeie. „*Vir* şi *mulier*, *aner* şi *gene*, într-o unire pneumo-somatică, constituie figura integrală a omului, *anthropos*. Fiecare de partea sa este *o jumătate* de om, încă având persoana sa independentă, ipostasul său şi destinul său spiritual."[61] Fiecare om este destinat, deci, să-şi găsească propria *jumătate* pentru a se împlini ca om după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. În acest context, opţiunea monahală nu se explică decât prin faptul că anumite suflete nu şi-au găsit „complementul lor spiritual".[62] Afirmarea inferiorităţii opţiunii monahale în raport cu opţiunea pentru relaţii erotice în cadrul cuplului bărbat-femeie este subînţeleasă.

Ucenicul care a dus gândirea lui Soloviov şi mai ales a lui Bulgakov până la capăt în această problemă este P. Evdokimov. Călcând pe urmele iluştrilor săi înaintaşi, Evdokimov începe prin a face critica antropologiei patristice, prin „rectificarea ascezei tradiţionale pentru a regăsi graţia paradiziacă a erosului", cum se exprimă un comentator.[63] Pe scurt, Părinţii Bisericii, crede Evdokimov, s-au înşelat cu privire la semnificaţia căsătoriei, căci ei n-au înţeles nimic din „taina iubirii": „Învăţaţii epocii patristice îşi concentrează interesul lor asupra chestiunilor dogmatice; monahi ei înşişi, cei mai mulţi dintre ei trăind în feciorie, ei nu aveau nici experienţa necesară şi nici interesul pentru o teologie a iubirii. Prea bogată în tratate ascetice, această epocă a trecut pe alături de misterul transfiziologic al sexelor şi al situaţiei reciproce a bărbatului şi a femeii. Antropologia creştină nu este suficient de elaborată, iar căsătoria şi iubirea nu sunt de cele mai multe ori studiate decât din punct de vedere sociologic. Eroismul magnific al asceţilor a dus o bătălie decisivă în interiorul omului şi l-a exorcizat de puterile demonice, dar cu preţul dezumanizării raporturilor dintre bărbat şi femeie şi femeia este cea care plăteşte."[64]

Evdokimov ajunge astfel să afirme direct că baza ultimă a diferenţei dintre sexe se află în Sf. Treime însăşi: „Urmând distincţia ipostatică, masculinul se află în raport cu Logosul (Cuvântul) şi femininul este într-un raport ontic cu Duhul Sfânt. Unidualitatea Fiului şi a Duhului Sfânt se traduce în persoana Tatălui." „Tatăl, *monarhos*, se revelează ca sursă şi scop al unităţii trinitare şi de aceea el este al treilea termen al oricărei iubiri."[65] Prin asemănarea cu Dumnezeu existenţa umană este transfigurată, transformată adică într-un veritabil chip al vieţii trinitare. Or, pentru Evdokimov, existenţa transfigurată, spune O. Clement, este o existenţă nupţială.[66]

Toate aceste interpretări ale gânditorilor amintiţi până aici sunt în contradicţie flagrantă atât cu textul Scripturii, cât şi cu acela al Tradiţiei. Adevăratele izvoare ale acestui mod de interpretare a esenţei chipului lui Dumnezeu în om par a se afla în textele CABALEI,

---

[60] Mitropolitul Setghei al Moscovei, *Spor o Sofii (Controversa cu privire la Sofia)*, Confrérie Saint Photius, Paris 1936; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.39, n.66

[61] Boulgakov, *Lumière sans declin*, L'Age d'Homme, Paris, 1990, p.274; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.45, n.79

[62] Boulgakov, *Lumière…*, p.273; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.46, n.82

[63] O. Clement, *Orient-Occident, deux Passeurs, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov*, Genève, 1985, p.165: la P. Ranson, *La doctrine…*, p.31, n.42

[64] P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris-Tournai, 1958, p.165-166; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.31, n.43

[65] P. Evdokimov, *La femme…*, p.26; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.33, n.46, 47

[66] O. Clement, *Orient-Occident…*, p.165: la P. Ranson, *La doctrine…*, p.31, n.41

frecventate adesea de mulţi intelectualii cărora textul sacru li se pare insuficient pentru aspiraţiile lor spirituale.[67] Apoi ideea bisexualităţii divinităţii însăşi, idee complet păgâne în esenţa lor, poate fi găsită în textele hermetice, cum este dialogul ASCLEPIUS sau DISCURSUL PERFECT,[68] şi urcă până în primele secole, în vremurile gnozei valentiniene, care postula emanaţia în perechi, *syzygii*, a eonilor din primul principiu, perechi formate dintr-un element masculin şi unul feminin.[69] Evident, aşa-zisa fundamentare trinitară a Tainei Nunţii sugerată de Bulgakov şi formulată explicit de Evdokimov nu este decât o blasfemie la adresa textului sacru, nu doar ignorat, ci de-a dreptul falsificat în mod intenţionat pentru a argumenta iubirea carnală. Astfel de interpretări nu fac decât să coboare creştinismul în rândul vechilor religii orgiastice în care riturile sexuale aveau profunde semnificaţii religioase naturaliste.

2. *Fundamentarea biblică a Tainei Nunţii*. Legătura dintre bărbat şi femeie este expresia voinţei clare a lui Dumnezeu. acest lucru este o evidenţă biblică peste care nu se poate trece: „Şi l-a făcut Dumnezeu pe om…; l-a făcut bărbat şi femeie. Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: creşteţi şi vă înmulţiţi, umpleţi pământul şi-l stăpâniţi.“ (GENEZĂ I, 27-28). Văzându-şi femeia, pe care Dumnezeu i-a creat-o din propria sa coastă, Adam a spus: „Iată, aceasta-i os din oasele mele şi carne din carnea mea. Ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul ei. De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup.“ (GENEZĂ II, 23-24). Acesta este temeiul pe baza căruia Mântuitorul rezolvă problema relaţiei dintre bărbat şi femeia sa atunci când este întrebat de farisei, dacă se cuvine să-şi lase omul nevasta pentru orice pricină: „N-aţi auzit că cel ce i-a făcut, *de la început i-a făcut bărbat şi femeie*? Şi a zis: pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Aşa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci *ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă*. […] Eu vă zic vouă: oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, şi se va însura cu alta, săvârşeşte adulter; şi cine se va însura cu cea lăsată săvârşeşte adulter.“ (MATEI XIX, 4-6, 9).

Se pune însă o întrebare: legătura aceasta va mai fi ea valabilă în Împărăţia Cerurilor? Mai are vreo relevanţă în perspectiva acestei Împărăţii distincţia dintre sexe? Problema a fost ridicată de către farisei în momentul în care, povestindu-i cazul femeii care a „ţinut“ şapte bărbaţi, ei îl întreabă pe Mântuitorul: la înviere a căruia dintre cei şapte va fi femeia, căci toţi au avut-o de nevastă? Mântuitorul dă cu această ocazie un răspuns extraordinar: „Vă rătăciţi, neştiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu, căci la înviere nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu din cer.“ (MATEI XXII, 29-30). Aşadar, în Împărăţia Cerurilor deosebirea dintre bărbat şi femeia va fi irelevantă, oamenii devenind asemenea îngerilor lui Dumnezeu, care n-au sex. Mai mult decât atât, căsătoria însăşi devine fără folos în perspectiva venirii acelei Împărăţii. Întrebat la ce mai foloseşte atunci omului căsătoria, Mântuitorul răspunde: „Nu toţi pricep cuvântul acesta, ci numai aceia cărora le-a fost dat. Căci sunt fameni care s-au născut aşa din pântecele maicii lor; sunt apoi fameni pe are oamenii i-au făcut fameni; dar sunt şi fameni care *s-au făcut fameni pe ei înşişi pentru Împărăţia Cerurilor*. Cine poate înţelege, să înţeleagă.“ (MATEI XIX, 11-12).

În aceste condiţii ne punem însă următoarea problemă: dacă Nunta îşi pierde relevanţa în perspectiva Împărăţiei Cerurilor, atunci cum mai este ea o Taină? Dacă prin Taină înţelegem acea rânduială are permite, care revelează ochilor credinţei realităţile lumii viitoare, ale eshatonului, cum mai poate fi Taină o rânduială a cărei esenţă dispare tocmai în perspectiva acestor realităţi viitoare? Mai mult, dacă toate Tainele nu fac decât să-l pregătească pe om pentru Împărăţia Cerurilor, atunci nu căsătoria este Taina potrivită în această perspectivă, ci Rânduiala Tunderii în Monahism, cum a şi fost considerată aceasta la

---

[67] A se vedea consideraţiile lui P. Ranson, *op. cit.*, p.46, n.82; p.47, n.85

[68] La P. Ranson, *La doctrine…*, p.38, n.64

[69] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.1, p.198, n.1

un moment dat de către unii autori Bizantini! Dacă însă Nunta este, într-adevăr, o Taină în accepţiunea completă a termenului, cum revelează ea pe Hristos Dumnezeu, adică lumea viitoare, prin această esenţă a ei care este legătura dintre bărbat şi femeia sa? iată o serie de întrebări căreia teologia nu poate evita să le răspundă, dacă vrea să susţină în faţa protestanţilor caracterul de Taină al Nunţii.

Considerarea Nunţii ca Taină se sprijină pe textul în care, vorbind despre legătura dintre bărbat şi femeie, Sf. Pavel zice: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Taina aceasta mare este; eu vorbesc despre Hristos şi Biserică.“ (EFESENI V, 32). Textul citat are următoarea semnificaţie: unirea bărbatului cu femeia, unire statuată încă de la crearea lor, este o prefigurare a unirii lui Hristos cu Biserica; această unire capătă acum, după ce Hristos s-a unit cu Biserica, o şi mai mare tărie. De aici îndemnul Sf. Pavel: „Bărbaţilor, iubiţi-vă femeile voastre, precum şi Hristos a iubit Biserica…“ (EFESENI V, 25).

Nu putem ignora însă faptul că, deşi recomandă nunta ca Taină întărită de însăşi legătura lui Hristos cu Biserica, Sf. Pavel urmează şi el Mântuitorului preferând şi recomandând celibatul: „Celor ce sunt necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru ei ca să rămână ca şi mine: eu voiesc ca toţi oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul aşa, altul în altfel. Aceasta v-o spun ca pe un sfat, nu ca pe o poruncă.“ (I CORINTENI VII, 8, 7, 6). Recomandarea celibatului are ca motiv iminenţa venirii Împărăţiei Cerurilor (versetul 29 al aceluiaşi capitol).

Un prim răspuns la problema caracterului de Taină al Nunţii ar fi acela că Nunta reprezintă, într-adevăr, revelarea voii lui Dumnezeu, cel ce l-a făcut pe om dintru început bărbat şi femeie şi i-a dat ca scop înmulţirea şi stăpânirea pământului. Aşadar, scopul nunţii este nu acela de a moşteni Împărăţia Cerurilor, ci de a stăpâni pământul, lumea aceasta terestră în care trăim acum, dup cădere. Revelarea acestui scop al legăturii bărbatului cu femeia a fost şi este Taina voii lui Dumnezeu, care însă se descoperă lumii mai ales în Biserică. Iată temeiul afirmaţiei că finalitatea adevărată a Nunţii sunt copiii. A doua finalitate, stabilită tot de Dumnezeu, este aceea ca omul, bărbatul, să nu fie singur (GENEZĂ II, 8). În fine, există şi o a treia, oferită de Sf. Pavel: „Celor necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru ei să rămână ca şi mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă.“ (I CORINTENI VII, 8-9).

Un al doilea răspuns îl putem formula pe baza versetului al 6-lea din capitolul IX al Genezei, unde, după ce pedepsirea uciderii este motivată de faptul că cel ucis este „chipul lui Dumnezeu“, urmează imediat îndemnul: „Voi însă naşteţi şi vă înmulţiţi şi răspândiţi-vă pe pământ şi-l stăpâniţi.“ Cu alte cuvinte, omul este îndemnat să nu se lase descumpănit de realitatea brutală şi crudă a crimei în general. Ea, crima, nu este decât o prelungire prin oameni a crimei iniţiale săvârşită împotriva întregii umanităţi de către diavolul şi pentru care acesta îşi va primi pedeapsa. Ceea ce pot face oamenii pentru a zădărnicii atât crimele pe care le vor comite unii dintre ei de-a lungul timpurilor, cât şi crima fundamentală a satanei care a reuşit să introducă moartea în toţi oamenii, este să se înmulţească, să supravieţuiască măcar ca specie, dacă n-au fost vrednici şi individual.

Prin diferenţierea omului primordial în bărbat şi femeie şi apoi prin porunca unirii lor pentru a se înmulţi, Dumnezeu a zădărnicit astfel planul satanei de a ispiti şi conduce la moarte pe primii oameni şi prin ei întregul neam omenesc pe care aceştia îl purtau potenţial în ei.. Moartea a lovit astfel în om, după cădere, doar individual, deoarece, prin consumarea legăturii dintre bărbat şi femeie, umanitatea, a fost salvată, totuşi, ca specie, ca modalitate decăzută, dar reală, de aşteptare a „plinirii vremii“, când omul, prin Iisus Hristos, avea să fie salvat pentru nemurire şi individual. Dumnezeu l-a făcut pe om dintru început bărbat şi femeie, tocmai pentru că a prevăzut căderea sa sub ispita diavolului; înţelepciunea divină nu putea ignora cele ce aveau să se întâmple cu creaţia sa cea mai de seamă, care este omul.

Aşadar, Nunta este o Taină a lumii acesteia, dezvăluind ochilor credinţei înţelepciunea lui Dumnezeu care, prin ea, a zădărnicit într-un fel, moartea adusă de satana peste întreaga lume. El l-a creat pe om din start bărbat şi femeie tocmai pentru a face faţă acestei mari ispite la care a fost supus în paradis şi care i-a provocat căderea. Prin Nuntă, nemurirea, care i-a fost promisă omului încă din rai de către Dumnezeu, nu este pierdută cu totul; ea revelează încă în umanitate ceva din ceea ce Adam şi Eva ar fi cunoscut deplin dacă n-ar fi cedat ispitei morţii.

În privinţa naturii iubirii care-l face pe om asemenea lui Dumnezeu trebuie precizat că nu *erosul* este natura ei, ci *agape*, adică iubirea în sens spiritual, superior. Acest lucru reiese cu claritate din cuprinsul celebrului imn al dragostei al Sf. Pavel din epistola întâi către corinteni (XIII, 1-7, 13). Că această iubire nu se mai referă la nimic din cele trupeşti, rezultă din cuvintele Mântuitorului: „Dacă cel ce vine la mine nu-şi va urî pe tatăl său şi pe mama sa, femeia şi copiii săi, pe fraţii şi surorile sale şi chiar propria sa viaţă, nu poate fi ucenicul meu." (LUCA XIV, 26). Este vorba aici despre iubirea care depăşeşte orice considerent uman, limitat de condiţia noastră de creaturi supuse timpului şi spaţiului, slăbiciunilor şi imperfecţiunilor; iubirea adevărată, după chipul iubirii lui Dumnezeu, este o iubire absolută, dincolo de orice limită.

3. *Interpretarea patristică a Tainei Nunţii*. Viziunea pe care o au principalii Părinţi ai Bisericii despre Nuntă este în întregime conformă cu Sf. Scriptură şi total deosebită de aceea gânditorilor invocaţi la început. Spre exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur exclude înţelegerea în sens corporal a afirmaţiei că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său; aceasta, zice el, ar însemna că Dumnezeu nu este numai bărbat, ci şi femeie, căci forma umană se regăseşte, deopotrivă, atât în bărbat, cât şi-n femeie, ceea ce, spune el, este cu totul absurd.[70] Sf. Vasile cel Mare este şi mai precis: creându-l pe om, Dumnezeu nu l-a creat după chipul său doar pe bărbat, căci, dacă ar fi astfel, ar însemna că în momentul în care a decis s-o creeze şi pe femeie, el a creat, de fapt, o nouă specie, diferită de aceea a bărbatului şi inferioară. O asemenea idee este însă cu totul absurdă; de aceea el îndeamnă nu numai pe bărbaţi, ci şi pe femei la aceeaşi asceză, căci „în inimă sălăşluieşte puterea."[71]

Sf. Grigore de Nyssa atrage atenţia asupra faptului că Geneza descrie crearea omului în două etape distincte: mai întâi spune că l-a creat pe om după chipul lui Dumnezeu, apoi adaugă că l-a creat pe el bărbat şi femeie. Aceasta înseamnă, spune el, că diferenţierea după sex nu aparţinea fazei iniţiale, ci a fost introdusă ulterior de Dumnezeu, a fost supraadăugată naturii noastre iniţiale: „Dacă specia este divizată în bărbat şi femeie, aceasta s-a întâmplat abia ulterior şi este ceva supraadăugat creaţiei."[72] În Hristos, spune Sf. Grigore, omul este restaurat în starea sa iniţială, căci, aşa cum spune Sf. Pavel, „în Hristos Iisus nu mai este nici bărbat, nici femeie" (GALATENI III, 28). Natura lui Dumnezeu, după chipul căruia am fost făcuţi, este cu totul incomprehensibilă; fiinţa noastră este, prin urmare, şi ea incomprehensibilă în esenţa ei, aşa încât este cu totul hazardat să afirmăm că acest chip al lui Dumnezeu rezidă în om sub forma a ceva concret, vizibil, palpabil: „spiritul nostru, spune Sf. Grigore, poartă amprenta naturii (divine) insesizabile".[73]

Nicolae Cabasila spune la rândul său următoarele: „Natura umană a fost creată încă de la început în vederea omului celui nou; inteligenţa şi dorinţa omului au fost create pentru Hristos: inteligenţa am primit-o pentru a-l cunoaşte pe Hristos, dorinţa (am primit-o) ca să fim atraşi către el, iar memoria pentru a-l purta în noi. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât el a servit de model creaţiei noastre. Într-adevăr, nu Adam cel vechi a servit de model celui Nou, ci cel Nou celui vechi (ROMANI V, I4). Pentru noi care-l recunoaştem ca strămoş al nostru, primul Adam trece drept arhetipul naturii umane; dar pentru cel care are înaintea ochilor toate

---

[70] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Geneză*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.50, n.92
[71] Sf. Vasile cel Mare, *Despre originea omului*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.50, n.91
[72] Sf. Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.51, 94
[73] Sf. Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.54, n.104

fiinţele, înainte chiar ca ele să existe, strămoşul (Adam) nu este decât imitarea Noului Adam. El a fost creat după chipul şi asemănarea celui din urmă."[74] Aşadar, viaţa creştină înseamnă revenirea noastră la modelul iniţial după chipul căruia a fost creat Adam însuşi şi care este Hristos, cel în care, cum spune Sf. Pavel, nu mai există bărbat sau femeie.

Rezultă că adevăratul sens al fascinantului, dar în acelaşi timp misteriosului text despre crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, bărbat şi femeie, nu înseamnă că acest chip rezidă în a fi bărbat şi femeie, cum cred gânditorii pomeniţi mai sus, ci înseamnă că acest chip se referă atât la bărbat, cât şi la femeie, pentru ca să nu creadă cineva că femeia este inferioară bărbatului ei, nefiind şi ea după chipul lui Dumnezeu.

4. *Săvârşitorul şi primitorul Nunţii*. Miezul slujbei de cununie îl reprezintă rugăciunea: „Şi acum întinde mâna ta din sfântul tău locaş şi uneşte tu însuţi pe robul tău (N) cu roaba ta (N), pentru că de către tine se însoţeşte bărbatul cu femeia…", după care celor doi li se aşează pe cap cununa, care-i arată pe ei stăpâni ai creaţiei, după voinţa lui Dumnezeu. Cei doi sunt, într-adevăr, cununa întregii creţii şi menirea lor este s-o stăpânească, dar mai ales să stăpânească moartea prin pruncii cărora le vor da naştere. Căci unirea lor cu acest scop s-a făcut: „Uneşte-i pe ei într-un singur trup, încununează-i cu dragoste, dăruieşte-le lor roadă pântecelui, ca să dobândească mulţime de copii." Toate acestea le zice săvârşitorul Nunţii care este episcopul sau preotul. Nimeni altcineva nu poate săvârşi canonic Taina Nunţii.

Primitorul Nunţii este orice creştin botezat, matur şi hotărât să se căsătorească. Este inutil să mai adaug că Taina Nunţii se săvârşeşte numai între bărbat şi femeie, iar nu între persoane de acelaşi sex. Nunta este o Taină, nu un contract oarecare între două persoane, deci ea trebuie să reflecte voinţa lui Dumnezeu cu privire la omul căzut; or, Dumnezeu dintru început l-a făcut pe el bărbat şi femeie.

---

[74] N. Cabasila, *Viaţa în Hristos*, PG CL, 680 A; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.55, n.106

## *Capitolul al doilea*

# 5.2. ÎNVĂŢĂTURA CATOLICĂ DESPRE SFINTELE TAINE

1. Consideraţii introductive. Conciliul II Vatican şi sacramentele. Constituţia despre liturghie a Conciliului al II-lea de la Vatican, *Sacrosanctum Concilium*, spune următoarele: Hristos „a trimis pe apostolii săi, plini de Duhul Sfânt, nu numai pentru ca, predicând evanghelia la toată făptura, să proclame că Fiul lui Dumnezeu, prin moartea şi învierea sa, ne-a eliberat de puterea satanei şi a morţii şi ne-a strămutat în Împărăţia Tatălui, dar şi pentru ca ei să înfăptuiască opera mântuirii pe care o vesteau prin jertfa şi *sacramentele* în jurul cărora gravitează întreaga viaţă liturgică. […] Liturghia este considerată ca exercitarea misiunii sacerdotale a lui Hristos, prin care sfinţirea omului este reprezentată prin semne văzute şi este realizată într-un mod propriu fiecăruia şi în acelaşi timp se aduce cultul public integral de către Trupul Mistic al lui Hristos – de către Cap şi mădularele sale. […] *Sacramentele* sunt menite să-i sfinţească pe oameni, să zidească Trupul lui Hristos şi să dea cultul datorat lui Dumnezeu; în calitate de semne, ele au şi un rol instructiv. Nu numai că presupun credinţa, ci, prin cuvintele şi semnele rituale, o şi nutresc, o întăresc şi o exprimă; de aceea sunt numite sacramente ale credinţei. Ele conferă, într-adevăr, harul, dar celebrarea lor îi şi dispune mai bine pe credincioşi să primească rodnic acest har, să dea cult cum se cuvine lui Dumnezeu şi să trăiască iubirea.“[1]

Textul continuă apoi astfel: „Afară de acestea (de sacramente, n.n.), Sfânta Maică Biserică a înfiinţat şi *sacramentaliile*.[2] Acestea sunt semne sacre prin care, datorită unei asemănări cu sacramentele, sunt semnificate şi, prin puterea de mijlocire a Bisericii, sunt obţinute efecte mai ales spirituale. Prin ele oamenii sunt pregătiţi să primească efectul principal al sacramentelor şi sunt sfinţite diferite împrejurări ale vieţii. Aşadar, liturghia sacramentelor şi a sacramentaliilor are drept rezultat ca, pentru credincioşii cu dispoziţii sufleteşti bune, aproape toate evenimentele vieţii să fie sfinţite prin harul divin, care izvorăşte din Misterul Pascal al Patimii. Morţii şi Învierii lui Hristos, mister din care îşi trag puterea toate sacramentele şi sacramentaliile. Şi astfel, nu există nici o folosire dreaptă a lucrurilor materiale care să nu poată fi îndreptată spre sfinţirea omului şi preamărirea lui Dumnezeu.“[3]

Constituţia lămureşte apoi cine este adevăratul săvârşitor al acestei opere de sfinţire a oamenilor prin sacramente şi sacramentalii: „Pentru a îndeplini o operă atât de mare, Hristos este mereu prezent în Biserica sa, mai ales în acţiunile liturgice. El este prezent în jertfa Sfintei Liturghii, atât în persoana preotului, oferindu-se acum prin slujirea acestuia, el care s-a oferit odinioară pe cruce, cât mai ales sub speciile euharistice. El e prezent în sacramente prin puterea sa, aşa încât, atunci când cineva botează, Hristos însuşi este cel care botează. E prezent în cuvântul său, căci el este cel care vorbeşte în timp ce se citeşte în Biserică Sfânta Scriptură. În sfârşit, este prezent atunci când Biserica se roagă şi aduce laude… […] Într-adevăr, într-o operă atât de mare, în care se aduce lui Dumnezeu preamărirea desăvârşită şi oamenii sunt sfinţiţi, Hristos îşi asociază totdeauna Biserica, Mireasa lui preaiubită, care se roagă Domnului său şi prin el aduce cult Tatălui veşnic. […] Liturghia e culmea spre care tinde acţiunea Bisericii şi izvorul din care emană toată puterea ei. Căci scopul acţiunilor

---

[1] Conciliul al II-lea de la Vatican, *Constituţii, decrete, declaraţii (6, 7, 59),* Arhiepiscopia Romano – Catolică de Bucureşti, 2000, p.13, 14, 27

[2] Ierurgiile

[3] Conciliul al II-lea de la Vatican, *Constituţii, decrete, declaraţii (60),* ed. cit., p.27-28;

apostolice este ca toţi oamenii, deveniţi fii ai lui Dumnezeu prin credinţă şi botez, să se adune laolaltă, să laude pe Dumnezeu în Biserică, să participe la jertfă şi să se hrănească la Cina Domnului.“[4]

2. Sacramentele – semne vizibile ale graţiei invizibile. Augustin este cel care dă sacramentelor definiţia cea mai caracteristică pentru modul occidental de înţelegere a naturii acestora. Astfel, el vede în sacrament „un semn al unui lucru sacru, *signum rei sacre*“, un semn exterior al unei realităţi invizibile, spirituale, „un semn vizibil al graţiei invizibile, *visibile signum invisibilis gratiae*“. Sacramentul este, deci, un simbol material care însă se aseamănă într-un fel cu realitatea la care se referă şi căreia, tocmai de aceea, îi este semn: „Dacă sacramentele n-ar avea o oarecare asemănare cu lucrurile cărora le sunt sacramente (semne, simboluri), ele n-ar fi în nici un fel sacramente. Din cauza acestei asemănări ele primesc chiar numele acestor lucruri“ (EP. XCVIII, 9).

Dar sacramentele nu sunt semne numai în baza acestei asemănări, *similitudo*, cu lucrul pe care-l semnifică; dacă forţa lor s-ar rezuma doar la relaţia de asemănare cu realitatea spirituală la care se referă, el n-ar fi cu nimic diferite faţă de riturile sau simbolurile VECHIULUI TESTAMENT, care se refereau nu la o realitate prezentă, ci la una viitoare, semnificaţia lor fiind doar profetică. Sacramentele NOULUI TESTAMENT sunt semne ale unei realităţi deja prezente, adică ale unei graţii eficace, *efficacia gratiae*. Astfel, graţia constituie puterea, virtutea sacramentelor, *gratia quae este sacramentorum virtus* (Enarr, în Ps. LXXVII, 2). Sub aparenţa lor exterioară, materială, se ascunde un conţinut interior de cu totul alt ordin: „Ceea ce se percepe cu ochiul este una, ceea ce se percepe cu mintea este altceva. Ceea ce se vede este de natură corporală; ceea ce se înţelege are o natură specială, *aliud videtur, aliud intelligitur; quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet specialem*“ (SERMO CCLXXII).[5]

Isidor de Sevilia (a 636) va insista şi el, pe urmele lui Augustin, asupra caracterului misterios, deşi nu mai puţin real, al graţiei care se ascunde sub forma vizibilă a sacramentelor: „De aceea sunt numite ele sacramente, fiindcă sub înfăţişarea unor lucruri corporale lucrează o putere divină tainică, desigur, una dintre puterile tainice sau sacre, *ob id dici sacramneta, quia sub tegumentum rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris.*“ (ETYM., VI, 19, 40).[6]

Cu Hugues de Saint-Victor definiţia sacramentelor depăşeşte cadrul dat ei de Augustin. Hugues nu se mulţumeşte să distingă semnul vizibil de adevărul invizibil pe care acesta îl ascunde; el precizează pentru fiecare sacrament semnul vizibil, instituirea sa divină şi natura spirituală a graţiei pe care o ascunde. Astfel, „sacramentul este acel element corporal sau material care este pus înaintea noastră sub o formă sensibilă, care este asemănător cu lucrul pe care-l reprezintă, care-şi bazează semnificaţia pe instituirea sa (divină) şi care, în baza sfinţirii lui, conţine graţia invizibilă şi spirituală, *sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine represaentans, ex institutione semnificans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.*“ (DE SACR., I, 9, 3).[7]

Petru Lombardul va introduce cu privire la sacramente noţiunea de cauză, afirmând că ele nu sunt numai semne vizibile ale graţiei, ci şi cauze ale acestei graţii. Guillaume d'Auxerre (⊖1232) preia această noţiune, care va face o mare carieră în teologia catolică de mai târziu, şi spune că „sacramentul este forma vizibilă a graţiei invizibile, de aşa manieră că

---

[4] Conciliul al II-lea de la Vatican, *Constituţii, decrete, declaraţii (7, 10)*, ed. cit., p.14, 15

[5] B. Bartmann, *Précis de théologie dog,atique*, Paris 1938, vol.2, p.231, 232

[6] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.232

[7] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.232. Este util să mai menţionez aici o distincţie apărută în vremea scolasticii, odată cum Hugues, care deosebeşte între semnul exterior în sine al tainei, *sacramentum tantum*, graţia interioară conţinută de taină, *res tantum*, şi un termen mediu xcare reuneşte atât semnul cât şi graţia semnificată, *sacramentum et res*. Distincţia este utilizată şi azi de teologii catolici

această formă exprimă asemănarea cu graţia şi este cauză a acestei graţii". Toma d'Aquino insistă, în definiţia pe care o dă şi el sacramentelor, asupra eficacităţii graţiei pe care acestea o conţin: „Sacramentul este semn al unui lucru sacru întrucât îi sfinţeşte pe oameni, *sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.*" (S. TH., III, 60, 2).[8]

Ideea cauzalităţii sacramentelor, introdusă de Petru Lombardul, a fost dezvoltată de teologia catolică, mai ales în perioada Contra-Reformei, pentru a contracara ideea protestană în domeniu. Pupă protestanţi, cuvintele consacratoare, ca şi întregul sacrament, n-au decât o importanţă didactică: ele comunică celui care le primeşte promisiunea mântuirii şi iertarea păcatelor, nu sunt decât nişte simple afirmaţii, nişte promisiuni cu privire la ceva viitor, *verba concionalia, promissoria.* În consecinţă, teologia Contra-Reformei a stabilit că aceste cuvinte sunt cauza sfinţirii efective a semnului sacramental, dar şi a subiectului care îl primeşte. Cardinalul Bellarmin formulează această doctrină astfel: „Cuvântul, care, ca element, creează sacramentul, nu are valoare afirmativă, ci consacratoare, *verbum, quod cum elemento sacramentum fecit, non est concionale, sed consecratorium.*" (DE SACR., I, 19).[9]

În baza acestor definiţii teologia catolică face o distincţie între *materia* sacramentală şi *forma* acestei materii. Apa Botezului, untdelemnul Mirungerii, elementele euharistice etc., constituie materia sacramentală; cuvintele care se rostesc pentru a sfinţi această materie, ca şi pe primitorul ei, constituie forma. Scolastica a mai deosebit între materia îndepărtată, *materia remota*, cum ar fi apa Botezului, şi materia apropiată, *materia proxima*, actul cufundării sau al stropirii cu apă a celui ce este botezat. Deşi Bartmann spune că aceste două noţiuni implicate în definirea naturii sacramentului, materia şi forma, nu au o semnificaţie filosofică propriu-zisă, el afirmă fără echivoc că „materia este elementul sacramental de determinat, forma elementul care determină".[10]

Care este acum rolul distinct al celor două elemente sacramentale? B. Bartmann face aici apel la doctrina „cauzalităţii" cuvintelor consacratorii şi spune: „Cuvintele ‚consacră', ‚sfinţesc' atât *semnul*, cât şi pe *primitorul* sacramentului în sine: 1. semnul: deoarece ele ridică acţiunea naturală a sacramentului la nivelul fiinţei supranaturale a unui mijlocitor al graţiei; 2. subiectul (primitorul) sacramentului: deoarece produc în el, actualizează în el în calitatea lor de formă, efectul sfinţitor al graţiei. […] Teză: *Cuvintele formei, după învăţătura catolică, au o putere sfinţitoare, consacratoare (verba sacramenti sunt consecratoria).*"[11] Bartmann vede confirmată această învăţătură catolică de expresia biblică „cuvintele vieţii", pe care o rosteşte Petru la un moment dat (IOAN VI, 68), ca şi de expresia Sf. Pavel: „paharul binecuvântării pe care-l bem" (I CORINTENI X, 16), dar mai ales de cuvintele fericitului Augustin: „De unde vine o asemenea putere a apei (botezului) care atinge corpul şi purifică inima, dacă nu din efectul cuvântului?" (In Joan., LXXX, 3).

Valoarea afirmativă a cuvintelor de consacrare nu este, totuşi, respinsă: „În sens deprecativ (de implorare, n.n.), spune acelaşi Bartmann, (cuvintele) semnifică mai mult originea divină a eficacităţii sacramentelor; în sens indicativ (aceleaşi cuvinte) semnifică mai mult eficacitatea sacramentelor în mâinile ministrului (Oficiantului, n.n.). Având o valoare *obiectivă*, cuvintele sacramentale pot fi traduse în limbi *străine. […]* Cu privire la valoarea semnificativă a semnului sacramental (adică a cuvintelor de consacrare, n.n.) Scolastica a mai subliniat un triplu element: semnul sacramental indică, în raport cu trecutul, *originea* graţiei în Pătimirea lui Hristos, *signum rememorativum*; în raport cu prezentul el semnifică *graţia interioară* însăşi, *signum demonstrativum*; iar în raport cu viitorul el semnifică *scopul* graţiei, gloria eternă, *signum praenuntiativum*."[12]

---

[8] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.233
[9] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.236
[10] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.235
[11] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.236
[12] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.237

Această putere „cauzală“ a sacramentelor în ceea ce priveşte sfinţirea efectivă atât a materiei sacramentale, cât şi a primitorului lor, a condus teologia catolică la doctrina eficacităţii obiective, *ex opere operato*, a graţiei din ele. Cu privire la această problemă se face următoarea afirmaţie *de fide*: „Sacramentele produc efectul lor prin ele însele, acţionează adică *ex opere operato*“.[13] Sensul acestei expresii este acela că sacramentele sunt mijloace obiective de mântuire, nu simple ceremonii, cum spun protestanţii. În consecinţă, eficacitatea lor mântuitoare nu depinde de starea subiectivă a celui care le primeşte, ci de puterea lor intrinsecă, ele nu au o *efficacia ex opere operantis,* ci una *ex opere operato*. Aici intervine o celebră problemă: aceea a „obstacolului, *obex*“, pe care primitorul nevrednic al unui sacrament îl poate pune în calea eficacităţii graţiei sacramentale. „Omul, spune Bartmann, nu merită graţia, dar el îndepărtează prin penitenţă obstacolele din calea graţiei. *Autorul* graţiei, *causa principalis,* este Dumnezeu, care în baza meritelor lui Hristos, *causa meritoria,* comunică prin sacramente, *causa instrumentalis,* graţia justificării.“[14]

Această formulă nu este însă suficient de clară ca să concilieze teoria eficienţei *ex opere operato* a graţiei sacramentale cu aceea a *obex*-ului pe care-l poate opune acesteia primitorul: dacă graţia este, într-adevăr, eficace în mod obiectiv, *ex opere operato,* atunci ea ar trebui să depăşească fără probleme *obex*-ul în orice primitor; dar atunci ar fi înfrântă voinţa liberă a omului. În consecinţă au fost formulate trei teorii pentru a depăşi această dificultate teoretică: teoria tomistă a *eficacităţii fizice*, teoria *eficacităţii morale*, susţinută de scotişti şi de mulţi dintre iezuiţi, şi, în fine, teoria *eficacităţii intenţionale* a cardinalului Billot. Toate aceste teorii sunt menite să răspundă întrebării: cum produc sacramentele graţia sau justificarea.

a. Teoria eficacităţii fizice. „Eficacitatea fizică, spune Bartmann, este susţinută de obicei de tomişti, dar mai ales de Bellarmin, Suarez şi unii moderni ca Schaelzer, Oswald etc. O cauză acţionează fizic atunci când ea produce efectul ei în mod *imediat* şi *direct* şi nu în mod exterior, adică prin intermediul unei alte cauze active. După această teorie Dumnezeu pune în sacrament, în virtutea „puterii obedienţiale“ a acestuia din urmă, o asemenea putere, încât, prin această putere divină vie din el, produce graţia în sufletul primitorului printr-un contact fizic cu acest suflet.“[15]

Teoria tomistă n-a putut mulţumi însă spiritele subtile. Însuşi Barmann semnalează „un anumit număr de absurdităţi pe care le implică ideea de cauzalitate fizică. Mai întâi sacramentul ar trebui să fie un întreg compact pentru a produce fizic totalitatea graţiei. Or, nu este cazul: sacramentul prezintă mai degrabă o serie de acte adesea foarte îndepărtate unele de altele. Nu se poate admite că sacramentul îşi exercită (puterea) abia cu (cu rostirea) ultimei silabe din formula de administrare şi astfel să fie redus la un punct care nu-i este esenţial. Apoi, cum poate fi înţeles faptul că un semn sensibil operează asupra unei graţii invizibile? Instrumentul şi graţia sunt două lucruri complet diferite. Unde se află puterea care acţionează? În cuvânt (de sfinţire), în elementul (material) sau în oficiant (ministru)?…“[16]

b. Teoria eficacităţii morale. „O cauză, explică acelaşi Bartmann, produce un efect moral atunci când ea nu-l produce direct, ci mediat, acţionând asupra unei alte cauze raţionale şi determinând-o pe aceasta să producă efectul. Aplicată la sacramente, această teorie vrea să spună că sacramentele nu produc prin ele însele graţia, ci, în baza calităţii lor de instituţii şi acţiuni divino-umane ale lui Hristos, ele posedă o asemenea demnitate şi o asemenea sfinţenie internă încât Dumnezeu, când vede că ministrul conferă în numele său şi la ordinul său un sacrament, îi adaugă în mod inexprimabil graţia spirituală.“[17]

---

[13] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.245; aceasta este o afirmaţie *de fide*, adică o dogmă clar definită de autoritatea romană legală.

[14] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.246

[15] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.249

[16] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.250

[17] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.250

Şi această teorie este criticată chiar din interiorul teologiei catolice, după cum arată acelaşi teolog citat până aici, căci „este de neconceput ca o cauzalitate extra divină (acţiunea ministrului, n.n.) poate exercita asupra lui Dumnezeu o influenţă motrice, când Dumnezeu este el însuşi primul motor."[18] Cu alte cuvinte, nu se poate admite ideea că ministrul îl poate determina prin acţiunea sa sacramentală pe Dumnezeu să acorde graţia, când Dumnezeu este în toate cazurile adevărata cauză a mişcării generale, cauza supremă a tuturor efectelor posibile. Pentru acest motiv o altă teorie a venit să ia locul celorlalte două.

c. Teoria eficacităţii intenţionale. Potrivit acestei teorii, sacramentele nu produc graţia, ci numai o dispunere favorabilă a primitorului în vederea primirii graţiei, o împodobire a sufletului, *ornatus animae*; graţia este produsă de Dumnezeu. Eficacitatea sacramentelor ar fi în acest caz nu morală, adică nu o influenţare a lui Dumnezeu, ci dispozitivă, subiectivă, creând adică condiţiile subiective favorabile primirii graţiei obiective. Şi acestei teorii i se reproşează că, în realitate, nu este decât o variantă a celei morale.

3. *Biserica – sacramentul originar*. Să trecem acum la analiza suportului general al Tainelor, al sacramentelor, care este Biserica. S-ar părea că adevăratul subiect al Tainelor este Hristos prin intermediul Bisericii, „trupului său mistic"; că Hristos însuşi acţionează tainic în sacramente pentru mântuirea noastră. Teologia catolică se străduieşte însă să îndepărteze această interpretare afirmând la un moment dat că sacramentele nu depind direct de Hristos, ci de Biserică. Printr-o astfel de interpretare teologii catolici speră să scape de reproşul protestanţilor cu privire la faptul că nu toate cele şapte Taine îşi au întemeierea distinctă, clară, în Sf. Scriptură. Cu alte cuvinte, se ajunge la ideea că Biserica îl înlocuieşte pe Hristos în actele sacramentale. Această idee apare, de exemplu, la K. Rahner, care afirmă că efectul sacramentelor depinde de sfinţenia celor ce le administrează. Ce se întâmplă dacă unii episcopi sau preoţi sunt nevrednici? Nevrednicia acestora este suplinită, spune el, de vrednicia celorlalţi. Dar dacă toţi ar fi nevrednici? Răspunsul său este elocvent pentru teoria Bisericii sau chiar a ierarhie care acţionează *în locul* lui Hristos: nevrednicia tuturor n-ar mai putea fi acoperită cu nimic şi ierarhia n-ar mai exista; la fel ca şi Biserica în care, dacă toţi membrii ei ar fi păcătoşi, ea şi-ar pierde sfinţenia![19]

Acelaşi teolog exprimă chiar părerea că nu Hristos a întemeiat sacramentele, ci Biserica. Hristos ar fi întemeiat un singur sacrament: Biserica, cu puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente. „Biserica, spune el, este continuarea, persistenţa prezenţei reale eshatologice a voinţei graţiale biruitoare şi definitiv introdusă în lume prin Hristos… Ca o astfel de persistenţă a lui Hristos în lume, Biserica este, de fapt, sacramentul originar (das Uhrsakrament), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului. […] Actualizarea mântuirii eshatologic biruitoare dată lumii în Biserică şi oferită tuturor oamenilor se efectuează, deci, pentru om în parte într-un act al Bisericii pe seama omului însuşi, prin care ea vesteşte caracterul graţial al acestei mântuiri. Şi acest act al Bisericii poartă în mod necesar în sine structura esenţei Bisericii. Acest act este sacramental, deoarece corespunde Bisericii ca sacrament originar a graţiei. […] Pornind de la Biserica – sacrament originar – s-ar putea vedea că existenţa sacramentelor reale în sensul cel mai strict şi mai tradiţional nu e necesar să se întemeieze în fiecare caz pe un cuvânt determinat… instituirea unui sacrament rezultă şi din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu caracterul ei de sacrament originar."[20]

Graţia este în concepţia teologilor romano-catolici o putere acordată *gratuit* Bisericii şi clerului ei de către Hristos. Pe lângă faptul că Biserica administrează eficient această graţie *în numele lui Hristos*, graţia este eficientă prin ea însăşi, căci ea imprimă în primitor o pecete

---

[18] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.250-251

[19] K.Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder, 1960, p.17, 21, 37-38; la Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p. 23, n.12, 13, 14

[20] K. Rahner, *op. cit.*, p.89; la Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p. 30, n.19

de neşters, *un caracter indelebil.* Doctrina „caracterului indelebil“ n-a fost inventată de scolastici; ea apare deja la Augustin, ca suport al irepetabilităţii Tainelor. În lupta sa împotriva donatiştilor care cereau rebotezarea şi chiar rehirotonirea celor căzuţi în păcate grave, marele teolog latin, episcop al Hypponei în nordul Africii, a susţinut că, odată primit, harul botezului sau al hirotoniei imprimă în om o pecete de neşters care nu dispare cu nici un chip până la moarte. Cel care păcătuieşte, se situează în afara Bisericii, dar nu va pierde botezul sau preoţia primită. Prin păcat sau erezie acestea rămân în el doar inactive sub aspectul mântuirii; potenţial graţia acordată prin ele rămâne, putând fi activată oricând prin pocăinţă şi revenire în Biserică.

Această concepţie potrivit căreia Biserica prin clerul ei este cea care generează graţia pare să aibă la bază presupunerea că această graţie, primită la hirotonie, devine un fel de supranatură, adică se adaugă naturii clericului care, din momentul primirii ei, îi poate activa efectele oricând doreşte. Graţia este, deci, o potenţă, o realitate pe care Biserica, respectiv clerul ei, o păstrează latent în sine şi o activează atunci când săvârşeşte sacramentele. Insistenţa majoră a teologiei catolice în problema naturii sacramentelor este aceea că prin ele se oferă primitorului *efectul* acestei graţii pe care clerul o deţine. Fiind un *efect,* clerul, Biserica, deţine această graţie în calitate de *cauză* generatoare. Iată de ce afirmaţia că sacramentele sunt rituri care „produc“ în primitor efectul graţial, care este sfinţirea acestuia, nu s-a menţinut până recent în textele teologice catolice consacrate acestui subiect.

Astfel, teologul catolic C. E. O'Neill citează o definiţie din 1897 în care sacramentele Bisericii sunt definite ca „anumite rituri exterioare care nu sunt un simplu simbol sau o mărturie a unei sfinţiri interioare a omului, ci produc de asemenea… semnele eficace ale sfinţirii.“ „Această sfinţire interioară, pe care ele o produc în suflet, pe care o presupun şi o semnifică, este caracteristica esenţială a calităţii lor de ‚semn'. Mai mult, această sfinţire este recunoscută ca decurgând din meritele lui Hristos şi ca fiind izvorul slavei ce va să vie.“[21]

Cum era şi firesc, o atare definiţie nu putea decât să mărească prăpastia dintre trăirea liturgică a lui Hristos însuşi şi a actelor sale mântuitoare, pe de o parte, şi „cauzalitatea“ sacramentală care oferă doar un efect graţial menit să provoace o sfinţire interioară, în baza meritelor lui Hristos, deci fără o legătură directă cu Hristos. Această consecinţă a definirii „cauzale“ a naturii sacramentelor este pusă în evidenţă de acelaşi autor care spune: „Este aici o absurditate din punctul de vedere al logicii care nu pare să-i fi tulburat pe teologii noştri moderni, cum nu i-a tulburat nici pe primii scolastici. În orice caz, cauzalitatea este cea care determină maniera de a trata sacramentele şi aici se găseşte rădăcina divorţului dintre sacramentologie şi mişcarea liturgică din prima parte a secolului (XX). Unul din rezultatele cele mai nocive ale acestei preocupări cauzaliste a fost determinarea cazuistă a ‚condiţiilor minime' care trebuie cerute primitorului. Acest minim era fixat pornind de la cazul marginal al subiectului inconştient. Era foarte dificil să se construiască pe o asemenea bază o teologie a participării liturgice.“[22]

Ideea subiacentă acestor aprecieri ale lui O'Neill este aceea că, dacă sacramentele generează cauzal graţia sfinţitoare, aceasta operează asupra primitorului prin propria ei forţă de realitate supranaturală asupra primitorului, indiferent dacă acesta este sau nu vrednic. Mai mult, această graţie sfinţitoare, în baza eficacităţii ei cauzale, poate opera chiar în absenţa primitorului căreia îi este destinată. Acest aspect apare în toată evidenţa lui în cazul celebrelor mise catolice private, adică săvârşite de preot în absenţa poporului pentru care se săvârşeşte jertfa liturgică, recomandate chiar şi de Conciliul al II-lea de la Vatican. Vestitul teolog catolic K. Rahner are curajul să afirme chiar că ideea unei participări a întregii Biserici la

[21] Bilan…, vol.2, p.458
[22] Bilan…, vol.2, p.459

fiecare misă, adică la jertfa care se oferă de către preot cu acest prilej, este o „pioasă fantezie“![23]

Simţind efectul negativ al acestei concepţii sacramentale, o serie de teologi catolici din acest secol au încercat să atenueze impresia că sacramentele ar fi nişte adevărate „maşinării ale graţiei“ în mâna clerului, operând sfinţirea primitorilor lor *ex opere operato,* adică fără o participare subiectivă corespunzătoare din partea acestora. Direcţia în care s-au conturat aceste încercări de ameliorare a teologiei sacramentale catolice a fost aceea de a accentua ideea că prin sacramente nu se oferă o simplă putere graţială, o iertare a păcatelor şi o sfinţire a credinciosului numai ca efect al meritelor infinite ale lui Hristos, ci o întâlnire, desigur tainică, sacramentală, cu însuşi Hristos şi cu actele sale mântuitoare. Într-o asemenea viziune însuşi conceptul de *Biserică-sacrament*, aşa cum îl înţelege Rahner, se atenuează în favoarea ideii de *Biserică-revelaţie* a lui Hristos, iar ministrul, preotul care oficiază riturile sacramentale, nu mai acţionează în baza unei puteri graţiale pe care o deţine în sine *în numele lui Hristos* şi o acordă în baza deciziei sale, numită de scolastici *imperium*, ci face loc acţiunii lui Hristos însuşi.

Primul nume care s-a înscris pe linia acestui efort înnoitor din interiorul teologiei catolice de inspiraţie scolastică, tomistă, este cel al lui Ansgar Vonier. Într-o lucrare publicată la Londra în 1925, Vonier contestă ideea că misa este un sacrificiu real, operat de preot în baza puterilor depline care i-au fost conferite acestuia de Hristos prin Hirotonie, adică a *imperium*-ului. Sacrificiul euharistic nu este un nou sacrificiu, altul decât cel de pe Golgota, ci este acelaşi sacrificiu la are participăm, însă nu real, ci sacramental, tainic. Sacramentul Legii celei Noi este un semn, dar nu al graţiei, ci al înseşi Jertfei lui Hristos şi al slavei viitoare. Un sacrament, spune Vonier, nu este destinat numai sanctificării pe care o exercită prin cauzalitatea sa, ci şi o adorare. Euharistia, prin actul transubstanţiaţiei operată pe calea cuvintelor de instituire, *vi verborum*, îl face prezent pe însuşi Hristos, desigur sub forma unei jertfiri sacramentale. Vonier se străduieşte să rămână în cadrele tomismului: Toma d'Aquino, spune el, ar fi refuzat noţiunea de cauzalitate în favoarea aceleia de eficacitate. Tentativa lui Vonier nu s-a bucurat însă de un ecou deosebit. Ideile sale nu erau suficient de novatoare.[24]

Primul teolog catolic care a încercat o înnoire reală a fost însă Odo Casel, care a dorit să ofere mişcării de înnoire liturgică apărută în catolicism la începutul secolului baza ei teoretică în ceea ce priveşte sacramentele. În acest scop el a reluat vechea idee a Părinţilor orientali a participării credincioşilor la misterul morţii şi învierii reale a lui Iisus Hristos. Astfel, într-o lucrare din 1922, Casel afirmă că cel ce este făcut prezent prin actele simbolice ale cultului este însuşi actul mântuitor al lui Hristos. Acest act mântuitor nu se mai prezintă, desigur, în circumstanţele sale originale, de odinioară, ci se prezintă sau este experimentat de credincioşi în mod „sacramental“. Evenimentul mântuirii, fiind o intervenţie răscumpărătoare a lui Dumnezeu în timp, transcende timpul şi poate îmbrăca, în sacramente, un nou mod de a fi. Casel vrea să spună că, deşi prezentată sacramental, jertfa liturgică este chiar jertfa istorică a lui Hristos de pe Golgota şi nu o alta. Concepţia sa a întâmpinat, cum era şi de aşteptat, o mare împotrivire în rândul teologilor catolici, dar ea a reprezentat o adevărată înnoire care n-a fost trecută cu vederea. Ea a atras atenţia teologiei catolice asupra aspectului de mister, de taină al sacramentelor.[25]

Un nume şi mai sonor în contextul acestui efort de înnoire a teologiei sacramentale catolice îl reprezintă teologul olandez H. E. Schillebeeckx cu o lucrare apărută în 1958 sub titlul: SACRAMENTUL CA ÎNTÂLNIRE CU DUMNEZEU. Schillebeeckx caută să înţeleagă esenţa actului sacramental prin prisma fenomenologiei. Mântuirea, spune el, poate fi în întregime definită în termenii unei întâlniri umane, deoarece voinţa lui Dumnezeu de a ne mântui ne-a

---

[23] Bilan…, vol.2, p.478
[24] Bilan…, vol.2, p.462
[25] Bilan…, vol.2, p.463-464

fost înfăţişată sub forma omenităţii lui Hristos şi nu poate fi recunoscută a atare decât în virtutea Cuvântului său revelator, care este divin în conţinut, dar uman în expresie. În acest context de înţelegere, rolul sacramentelor este în mod riguros acela de a asigura omenirea de realitatea întâlnirii credinciosului cu Hristos în perioada de timp care se va scurge de la Învierea sa istorică până la Parusie, căci întâlnirea autentică este aceea cu Hristos cel în slavă de după învierea sa. Cu alte cuvinte, Biserica prelungeşte într-un fel pedagogia salvatoare a Întrupării, constituind spaţiul în care Hristos adaugă noi elemente acţiunii sale mântuitoare săvârşite în timpul vieţii sale istorice. Actele sacramentale sunt astfel actele lui Hristos, în completarea celor istorice, dar săvârşite în spaţiul Bisericii. „Primirea unui sacrament, explică O'Neill, este (pentru Schillebeeckx) o întâlnire cu Hristos, dar această întâlnire implică un contact prealabil cu Biserica. Problema instituirii sacramentelor particulare trebuie să se rezolve în vocabular eclezial."[26]

Schillebeeckx insistă afirmând că în ceremoniile Bisericii nu doar Hristos cel care sfinţeşte este întâlnit, ci întregul mister al Întrupării care traduce în termeni umani viaţa interioară a Sfintei Treimi. Totuşi, ce anume întâlneşte, precis, omul în contextul sacramentului pe care-l primeşte? Întrebarea este foarte acută, deoarece principala obiecţie care i-a fost adusă lui Odo Casel a fost aceea că *timpul este ireversibil*. Cu alte cuvinte, credinciosul nu poate întâlni, fie şi sacramental, umanitatea lui Hristos şi actele sale mântuitoare, deoarece acestea sunt realităţi istorice, circumscrise deci spaţiului şi timpului în care a trăit Hristos cel istoric. Atunci cum putem înţelege afirmaţia că omul îl întâlneşte, totuşi, pe Hristos în sacramente? Pentru a depăşi acest obstacol teoretic, teologul olandez spune că ceea ce întâlnim în sacramente este elementul exclusiv divin care se manifestă în Revelaţie, adică Dumnezeu care se împacă cu lumea. Această acţiune divină de împăcare este aceeaşi, fie că este vorba despre sacrificiul istoric al lui Hristos cel slăvit, fie că este vorba de dinamismul sfinţitor al Bisericii. Sacramentele sunt astfel „acte personale ale lui Hristos îndeplinite prin intermediul ministerului Bisericii; ele sunt întruparea eclezială şi istorică a voinţei mântuitoare a lui Hristos şi darul efectiv la graţiei sub formă vizibilă. Astfel îşi capătă ele semnificaţia. Sacramentele comunică (real) mântuirea, deoarece ele sunt semne ale activităţii lui Hristos însuşi."[27]

*4. Critica teologiei sacramentale catolice.* Marea problemă a teologiei catolice este neputinţa ei de a argumenta că în Sfintele Taine şi în cultul Bisericii în general omul nu face experienţa unei realităţi create, distribuite de clerul Bisericii în virtutea unui mandat divin, adică în locul lui Hristos, ci îl întâlneşte pe însuşi Hristos cel mort şi înviat, aşa cum învaţă toţi Părinţii orientali şi teologii Bizantini care i-au urmat. Dezvoltările doctrinare catolice clasice lasă impresia că Hristos a încredinţat Bisericii şi clerului ei puterea, *imperium*-ul, asupra Împărăţiei sale de pe pământ, rezervându-şi pentru sine puterea asupra Împărăţiei Cerurilor. Din acest motiv s-a vorbit despre o acţiune a clerului, în special a papei, *in persona Christi* sau chiar *in loco Dei*. Hristos a realizat răscumpărarea lumii prin Jertfa sa pe cruce, oferind Bisericii, clerului, meritele acestui act pentru a le administra după cum crede de cuviinţă. Acesta este sensul termenului de *imperium* prin care se defineşte esenţa puterii ecleziale.

Această viziune despre esenţa puterii ecleziale a condus inevitabil teologia catolică să afirme că în sacramente clerul distribuie credincioşilor o putere eficace prin ea însăşi, o putere care emană din esenţa *imperium*-ului, a puterii care i-a fost încredinţată, şi care este eficace pe măsura acestei puteri. De aici conceptul puterii *ex opere operato* în sensul de eficienţă în sine a tainelor, chiar în absenţa vredniciei primitorului sau a săvârşitorului. Ideea de cauzalitate în sensul că sacramentele generează, ca nişte adevărate, cauze graţia sfinţitoare se bazează pe concepţia generală că Biserica şi clerul ei au fost lăsate de Hristos să acţioneze

[26] Bilan…, vol.2, p.469
[27] Bilan…, vol.2, p.470

*în locul său*, chiar dacă *în numele său*. Consecinţa acestei viziuni sacramentale a fost dublă: în interior a slăbit preocuparea primitorilor acestor sacramente pentru vrednicia cuvenită primirii acestor rituri, pentru ca în final să slăbească chiar pentru sacramentele în sine; în exterior, reproşul protestanţilor că în Biserica Catolică omul îl întâlneşte, de fapt, pe preot, nu pe Dumnezeu însuşi, cum ar trebui, a devenit tot mai puternic şi mai seducător, punând în pericol grav misiunea catolică.

Pentru a evita aceste grave neajunsuri, teologi ca Vonier, Casel sau olandezul Scillebeeck, şi nu numai ei, au căutat, cum am arătat, o corectare a teologiei sacramentale catolice prin tot felul de teorii menite să facă din sacramente şi din clerul care le administrează medii mai transparente menite să faciliteze o întâlnire mai directă cu însuşi Hristos. Atât Vonier cât şi Casel au afirmat în mod clar că ceea ce primeşte omul în sacramente nu este o simplă graţie generată de Biserică, de clerul ei, în virtutea *imperium*-ului care i-a fost conferit de Hristos, ci pe însuşi Hristos şi actele sale mântuitoare. Din nefericire, cei doi s-au mărginit doar la afirmarea acestei învăţături patristice, fără să o poată integra însă în sistemul de gândire scolastic, fără a o putea face acceptabilă teologilor catolici de inspiraţie tomistă. Reproşul fundamental care i-a fost făcut lui Odo Casel în special, acela că timpul este ireversibil şi că deci ceea ce întâlnim în sacramente nu poate fi Hristos cel istoric şi jertfa sa de pe Golgota, cum ar fi vrut cei doi, n-a putut fi depăşit teoretic. Astfel teoriile lui Casel au rămas, cum spune O'Neill, mai mult nişte intuiţii, decât o demonstraţie analitică riguroasă.[28]

Olandezul Schillebeeckx a căutat să depăşească acest reproş apelând la serviciile fenomenologiei. Este însă extrem de sugestiv faptul că, pentru a depăşi reproşul amintit, el a fost nevoit să afirme că ceea ce omul întâlneşte în sacramente este ceea ce este divin în Revelaţie, adică pe Dumnezeu care se reconciliază, care se împacă cu lumea, iar nu umanitatea istorică a lui Hristos şi actele sale, deopotrivă istorice. Aici se află o idee profundă care se cere analizată mai în detaliu. Este vorba de neputinţa teologiei catolice de a înţelege ideea de îndumnezeire în sens patristic oriental. Prin actul ipostazierii naturii sale umane la întrupare şi de îndumnezeire progresivă a acestei naturi prin toate actele dumnezeieşti care au urmat: jertfa, învierea, înălţarea şi şederea de-a dreapta Tatălui ca om, umanitatea lui Hristos s-a îndumnezeit în aşa măsură, s-a transfigurat sub focul Dumnezeirii atât de mult, încât, fără să părăsească graniţele statutului său de creatură, a devenit aptă să depăşească limitările obişnuite de timp şi de spaţiu şi să se ofere experienţei umane în Biserică prin Taine în toate veacurile până la sfârşit. Neputând apela la teoria răsăriteană a îndumnezeirii şi transfigurării firii umane, Schillebeeckx ajunge să afirme că în Biserică întâlnim cu adevărat pe Hristos şi actele sale mântuitoare, dar aceste acte nu mai sunt cele istorice, ci altele, care vin necontenit în completarea celor istorice şi care lucrează în continuare taina mântuirii, nu prin umanitatea sa istorică, ci de data aceasta prin intermediul Bisericii şi a sacramentelor ei. Cu alte cuvinte, acelaşi Hristos, înviat şi aflat în slava sa eternă, este cel care a acţionat în timpul vieţii sale istorice şi care acţionează acum prin intermediul Bisericii şi a clerului ei. „Doar forma umană pe care o ia această putere mântuitoare, comentează O'Neill, este diferită pentru fiecare caz."[29]

Faţă de această afirmaţie – sau, mai degrabă, viziune – trebuie făcute o remarcă de fond: a spune că sacramentele sunt o altă formă umană prin care acţionează Hristos înseamnă a afirma că acţiunea lui Hristos în cadrul Bisericii completează acţiunea sa istorică şi că, în consecinţă, sacramentele sunt *noi întrupări* ale lui Hristos cel slăvit, adică cel etern. Jertfa euharistică devine în acest caz nu o actualizare fie şi sacramentală, tainică, a celei istorice, ci o nouă jertfă. Consecinţa este, probabil, inacceptabilă chiar şi pentru teologia catolică.

Dar marea problemă a acestei teologii rămâne neputinţa ei de a înţelege transfigurarea naturii umane a lui Hristos. Marcat de acest handicap, Schillebeeckx afirmă,

---

[28] Bilan…, vol.2, p.464

[29] Bilan…, vol.2, p.469

cum am remarcat, că cel pe care-l întâlnim în sacramente este exclusiv Hristos cel înviat şi sălăşluit în slavă, adică pe însuşi Fiul lui Dumnezeu. Ideea subiacentă este că numai divinitatea poate depăşi spaţiul şi timpul şi deci numai pe ea o putem întâlni în timpuri şi locuri diferite. Această Divinitate a cărei întâlnire formează esenţa actului sacramental ar fi, afirmă Schillebeeckx, „Dumnezeul care se împacă cu lumea". Dar e de observat că actul împăcării nu este unul pe care Fiul lui Dumnezeu l-ar fi putut consuma în ipostaza sa exclusiv divină, căci în acest caz întruparea nu şi-ar mai fi avut rostul, împăcarea putând avea loc printr-un simplu decret al lui Dumnezeu. Dumnezeu cel ce se împacă cu omul apare în această ipostază numai în întrupare, căci împăcarea presupune în mod riguros întruparea şi jertfa istorică. Aşadar, întâlnire cu „Dumnezeu care se împacă cu omul" nu este posibilă în afara umanităţii sale istorice şi obiecţia rămâne în picioare.

Cum remarcă şi O'Neill şi cum au remarcat-o şi alţii, soluţia lui Schillebeeckx conduce în realitate la dochetism. Iată de ce un teolog catolic ca Wegenaer îşi pune în continuare şi acut întrebarea: „cum poate acţiona un instrument uman în afara timpului?" [30] Întrebarea lui Wegenaer priveşte, evident, natura umană a lui Hristos şi actele sale istorice mântuitoare, căci dilema este următoarea: dacă în sacramente îl întâlnim numai pe Hristos cel divin, se neagă întruparea sa reală, cu consecinţe inacceptabile; dacă afirmăm realitatea umanităţii sale, nu mai putem afirma şi capacitatea acesteia de a transcende timpul şi spaţiul pentru a se oferi oricărui credincios din orice veac şi loc spre împărtăşire. Dilema în care se află teologia catolică îşi află explicaţia simplă în *cripto-nestorianismul hristologiei* sale. Un Hristos în care natura sa umană are propriul ei centru psihologic uman, distinct de ipostasul divin al Logosului cum au afirmat sinoadele, nu poate depăşi limitarea ei naturală, fiind o barieră de netrecut în calea transfigurării acestei naturi de către ipostasul divin.

Atâta vreme cât teologia catolică nu va pune capăt explicit acestei tendinţe cripto-nestoriene a hristologiei ei, nu va fi posibil să se elaboreze în limitele ei o adevărată teologie a sacramentelor înţelese ca întâlniri repetate peste timp şi spaţiu în cadrul Bisericii cu umanitatea transfigurată şi tocmai de aceea mântuitoare a lui Hristos cel istoric.

[30] Bilan…, vol.2, p.472

*Capitolul al treilea*

# 5.3. DOCTRINA PROTESTANTĂ DESPRE SFINTELE TAINE

1. *Spiritualismul radical*. Întreaga teologie a Reformei s-a cristalizat, cum se ştie, în lupta aprigă cu catolicismul roman. Problema sacramentelor a constituit chiar prima linie a războiului doctrinar, din cauza exceselor pe care Biserica Romei le practica la acea vreme în Germania, dar şi în întreaga Europă, sub forma celebrelor indulgenţe. Nu în zadar revolta lui Luther şi primul ei rezultat: cele 95 de teze afişate pe uşa bisericii de la Wittenberg, a fost provocată de ridicolul propagandei călugărului Johan Tetzel în favoarea indulgenţelor pe care le vindea în zonă, dar şi de supărătorul ecou pe care-l avea în mintea oamenilor vremii. „Era aproape un exerciţiu contabil, spune istoricul K. Randell. Trebuiau acumulate cât mai multe ‚merite' care să contrabalanseze păcatele. ‚Meritele' se câştigau prin ‚fapte bune', inclusiv prin achiziţionarea de indulgenţe. […] (Tetzel) vindea cele mai ‚puternice' indulgenţe oferite vreodată: nu numai că asigurau iertarea tuturor păcatelor cumpărătorului, dar puteau să asigure eliberarea din purgatoriu a sufletului unui prieten sau a unei rude deja moarte. […] Zeci de mii de oameni, inclusiv unii din Wittenberg, îşi investeau economiile în indulgenţe. Cu aceste întâmplări în minte a scris Luther NOUĂZECI ŞI CINCI DE TEZE."[509]

Indulgenţele papalităţii reflectau nu numai dorinţa arzătoare de a face rost de bani pentru construirea marii catedrale a Sf. Petru de la Roma şi multe alte proiecte, ci mai ales o anumită mentalitate potrivit căreia harul iertării păcatelor şi al regenerării spirituale poate fi oferit sub forma materială a unor răvaşe de iertare. Indulgenţele reprezentau, fără îndoială, o supralicitare a rolului Tainei Pocăinţei. Mai mult decât atât, ele exprimau credinţa că harul iertării poate fi *conţinut* de forme materiale cum erau sacramentele sau chiar aceste răvaşe distribuite cu atâta generozitate de călugării Romei. Considerat a fi de natură creată, graţia putea fi, într-adevăr, oferită fără probleme în ‚recipiente' materiale ca cele sus-menţionate. Această idee a provocat încă din vremea

---

[509] K. Randell, *Luther şi Reforma în Germania. 1717-1555*, ALL, Bucureşti 1994, p.30

Scolasticii întrebări, ca de exemplu: cum se leagă graţia de partea văzută a sacramentelor? Tomiştii susţineau că sacramentele *conţin* graţia; scotiştii, dimpotrivă, susţineau că aceleaşi sacramente *aduc cu ele, conferă*, graţia.[510] Cu alte cuvinte, dacă primii susţineau că graţia este conţinută în întregime în sacramente şi ca urmare acestea sunt eficiente prin ele însele, ceilalţi susţineau că graţia urmează actului sacramental, fiind oferită primitorului de însuşi Dumnezeu. Concepţia care domina era însă cea tomistă.

Marea problemă care a generat Reforma şi în general revolta din Germania a fost, aşadar, această idee că nişte forme materiale pot conţine o putere divină; că aceste răvaşe distribuite de călugări şi chiar sacramentele în general pot oferi prin ele însele, în locul lui Dumnezeu, graţia iertării. Întregul angrenaj trăda ideea că Dumnezeu încredinţase Bisericii şi slujitorilor ei puterea de a distribui în locul său puterea iertării păcatelor şi multe alte daruri spirituale şi că aceasta, Biserica Romană, le distribuia ca pe nişte daruri care de acum erau ale sale, nu ale lui Dumnezeu. Faptul că Biserica Romană crede şi astăzi acest lucru este dovedit de afirmarea caracterului creat al graţiei sacramentale: dacă graţia ar fi necreată, crede teologia catolică, atunci aceasta n-ar mai putea fi la dispoziţia Bisericii şi a slujitorilor ei, ci ar fi *conferită* direct de Dumnezeu. este credinţa nemărturisită a teologilor catolici că o graţie cu adevărat divină, necreată, în esenţa ei, ar lipsi Biserica şi clerul de puterea de a o distribui credincioşilor şi că misiunea Bisericii ca instituţie ar rămâne fără obiect.

Împotriva acestor excese s-a născut, în consecinţă, o puternică reacţie nu doar în minţile marilor savanţi ai Bibliei, cum era la acea vreme Luther şi prietenii săi, ci chiar şi în rândurile populaţiei. Forma cea mai radicală a acestei reacţii s-a manifestat în rândurile mişcării anabaptiste, care se află la originea celor mai multe din sectele neoprotestante de astăzi. Anabaptiştii au ajuns să respingă, însă, nu numai orice formă materială ca semn al graţiei divine, dar au respins la un moment dat chiar Biblia, considerând că Dumnezeu comunică cu ei de acum direct, fără nici un intermediar material sau uman. Nu numai sacramentele sau indulgenţele au fost abandonate ca mijloace ale graţiei, ci însuşi Cuvântul lui Dumnezeu conţinut în Biblie sub pretextul unor revelaţii directe, individuale, oferite membrilor mişcării. Această credinţă a condus imediat la excese, cele mai celebre fiind acelea săvârşite de anabaptişti cu prilejul devastărilor din timpul războiului

[510] H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu 1930, p.319

ţărănesc desfăşurat sub conducerea lui Thomas Müntzer împotriva tuturor celor care nu erau de acord cu ei. Fantezia viziunilor divine, credinţa în revelaţii individuale directe, nu mai avea nici o limită. Nimic obiectiv nu mai putea îngrădi subiectivismul acestor reverii considerate divine, printre ale căror rezultate s-a numărat şi excesele anabaptiştilor la Münster.[511]

Un spiritualism atât de radical manifestă astăzi quakerii. „Quakerii, care au mers mai departe la spiritualism, spune Andruţos, resping cu totul partea văzută a tainei, acceptând (numai) un botez spiritual, adică purificarea sufletului de păcat, prin Iisus Hristos, şi o euharistie spirituală… În adevăr, păstrând cu tărie învăţătura fundamentală a protestantismului că Dumnezeu mântuieşte şi îndreptează pe om nemijlocit, ei tăgăduiesc în chip natural şi caracterul exterior al tainelor…“[512] Aceeaşi idee a unei graţii conferite direct de Dumnezeu, fără nici un intermediar material sau uman, se află şi la baza aşa-numitului „botez în duh“ sau „botez cu Duhul Sfânt“ practicat de penticostali sau alte secte. Botezul cu Duhul Sfânt de multe ori nici nu mai este legat de apă, fiind considerat o revărsare directă a Duhului fără nici un apel la vreun element material. În opinia sectelor respective, acest tip de botez reprezintă forma cea mai spirituală sub care cineva se poate împărtăşi cu Duhul Sfânt. Mai mult, refuzul oricărui intermediar sacramental, material sau uman, conduce la ideea că ceea ce primeşte nu mai este o graţie creată, ci pe Dumnezeu Duhul însuşi.

2. *Spiritualismul Cuvântului*. Adevărata Reformă este reprezentată, desigur, de Luther. El se deosebea de anabaptişti. „Luther, Zwingli şi principalii lor discipoli, spune Randell, erau evanghelici. Ei s-au desprins de Roma în esenţă, deoarece erau siguri că Cuvântul, aşa cum îl revelează Biblia, trebuie să aibă întotdeauna prioritate asupra învăţăturilor tradiţionale ale Bisericii. Abordarea lor este scolastică. Ei au fost savanţii care se străduiau să găsească adevărata semnificaţie a unui text dificil, polemizând cu ardoare asupra interpretărilor rivale. În pofida tuturor discuţiilor lor asupra credinţei, ei erau intelectuali, bazându-se mai mult pe logică, în detrimentul emoţiilor.“[513] Într-adevăr, Luther şi Zwingli erau savanţii Reformei, în timp ce anabaptiştii reprezentau masa oamenilor simpli, care aborda credinţa mai mult emoţional decât intelectual. Ceea ce-i deosebea însă în mod exact pe

---

[511] Vezi K. Randell, *op. cit.*, p.82
[512] H. Andrutsos, *Simbolica*, Craiova 1955, p.240
[513] K. Randell, *op. cit.*, p.79

anabaptişti de Luther, de Zwingli şi de partizanii lor era faptul că ei se lăsau ghidaţi nu atât de textul Bibliei, cât mai ales de „viziuni şi voci interioare“, eliberându-se astfel de orice restricţie în formularea credinţei lor. Din acest motiv nu de puţine ori ei intra în conflict direct cu mesajul biblic.

Luther a pus însă la baza credinţei sale Biblia, Cuvântul lui Dumnezeu *deja formulat istoric în textele sacre.* Am subliniat această precizare, deoarece ea abia fixează ceea ce l-a deosebit pe el de anabaptişti. Aceştia au început să fie intens criticaţi de el şi de alţii că, în libertatea lor doctrinară, încalcă tot mai adesea adevărul biblic. Drept răspuns o serie de anabaptişti s-au eliberat cu totul de orice obligaţie faţă de textul biblic. Convinşi că Duhul Sfânt le vorbea direct, ei au ajuns să considere Biblia chiar ca o lucrarea a diavolului, menită să-i înşele şi pe această cale pe cei nevrednici.[514] În faţa exceselor anabaptiste, Luther a stabilit, aşadar, un prim criteriu al credinţei subiective: Cuvântul lui Dumnezeu deja formulat istoric, adică aşa cum se prezintă el deja în Biblie. Aceasta era prima mare restricţie a Reformei îndreptată nu neapărat numai împotriva Bisericii Romane, cât mai ales împotriva anabaptiştilor. Iată fondul de idei pe care el a ajuns să afirme că harul lui Dumnezeu îi vine omului nu prin mijlocirea Bisericii sau a sacramentelor ei, dar nici direct şi fără nici un intermediar, cum susţineau anabaptiştii, ci pe calea Cuvântului lui Dumnezeu care se aude din Scriptură.

Această precizare era, desigur, mai puţin decât susţinea Biserica Romană, dar mai mult decât învăţau anabaptiştii. Controversa cu anabaptiştii s-a stins repede în urma războiului ţărănesc din 1525 şi a risipirii acestora. A rămas însă controversa cu Roma şi împotriva acesteia îşi va dezvolta el de aici înainte teoria asupra sacramentelor. Astfel, în focul discuţiilor, Luther a ajuns să susţină supremaţia cuvântului asupra sacramentelor. Iată câteva afirmaţii de-ale sale în acest sens: „Omul poate avea şi folosi cuvântul sau testamentul fără semn sau sacrament. […] Botezul nu justifică pe nimeni şi nu foloseşte nimănui, ci credinţa în cuvântul făgăduinţei căreia i s-a adăugat botezul: aceea justifică şi împlineşte ceea ce indică botezul.“ În raport cu sacramentul, afirmă Luther, „cuvântul este cu mult mai mare.“[515]

---

[514] K. Randell, *op. cit.*, p.79

[515] La D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*, Ortodoxia 1956, 1, p.22, n.62

„De fapt, comentează Părintele D. Stăniloae, Luther oscilează între considerarea cuvântului ca singurul mijloc al harului – în care caz Taina e numai o certificare văzută a primirii harului prin cuvânt – şi între recunoaşterea unei valori proprii a Tainelor. Pentru Luther principalul este făgăduinţa lui Dumnezeu (promissio) despre iertarea păcatelor, care se dă prin cuvânt, şi primirea acestei făgăduinţe prin credinţă. În aceasta constă justificarea omului, fiinţa creştinismului. Sacramentul e numai un semn, adică un gaj vizibil dat de Hristos că am primit harul iertării, cum un certificat ne dovedeşte că am luat examenul, deşi nu prin el l-am luat."[516] „În luptă cu teoria scolastică, după care sacramentul este mai mare decât cuvântul, spune un teolog protestant, Luther desfiinţează necesitatea tainelor pentru mântuire."[517]

Este evident că acest accent exclusiv pus de Luther pe cuvânt în detrimentul sacramentului provine din credinţa sa că sacramentele nu erau altceva decât creaţii ale Bisericii Romane, aşadar ritualuri omeneşti care nu ar putea decât să întunece un contact direct al omului cu Dumnezeu. Omul are nevoie de un contact viu, direct cu Dumnezeu; or, un astfel de contact nu i-l poate oferi decât Scriptura, care este Cuvântul lui Dumnezeu însuşi. Cuvântul i-a apărut lui Luther ca cea mai spirituală formă sub care poate primi omul cu adevărat pe Dumnezeu, forma care-l oferă direct conştiinţei umane credincioase. În locul unor simboluri materiale, deci omeneşti, cum sunt sacramentele, şi a unei graţii ea însăşi creată, Cuvântul Scripturii oferă primitorului credincios realitate divină în toată puritatea ei, singura care-i va putea asigura mântuirea. Este învăţătura pe care el o afirmă mai ales în celebra lui diatribă împotriva Romei papale intitulată DESPRE CAPTIVITATEA BABILONICĂ din 1520.

Războiul ţărănesc n-a stins însă cu totul mişcarea anabaptistă. În faţa extremismului diferitelor secte, Luther s-a văzut nevoit să revină asupra opoziţiei sale împotriva sacramentelor şi să ofere acestora un rol mai important alături de Cuvântul lui Dumnezeu, sporind astfel criteriile obiectivităţii prezenţei lui Dumnezeu în omul credincios. Este atitudinea pe care el o adoptă începând din 1529 în cele două CATEHISME ale sale. „Din acest timp, spune acelaşi teolog protestant citat mai sus, în religia lutherană păşeşte iarăşi pe primul plan sacramentul alături de cuvântul lui Dumnezeu şi din acest timp elementul vechi bisericesc… primeşte în teologia lutherică iarăşi un sprijin puternic în opoziţie cu elementele care

---

[516] D. Stăniloae, *op. cit.*, p.22, n.62

[517] P. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Tübingen 1918, p.31; la D. Stăniloae, *op. cit.*, p.22, n.62

erau destinate să înlăture vechea concepţie a sacramentelor din creştinism şi să-l conceapă pe acesta ca religie pur spirituală.“[518]

Revenind asupra spiritualismului exagerat pe care-l profesase până atunci, Luther va căuta să facă din nou loc sacramentelor alături de Cuvântul lui Dumnezeu, fără să ajungă însă la a afirma o eficacitate a lor *ex opere operato*, cum spuneau teologii Romei. Prin urmare, deşi va admite un rol crescut pe seama sacramentelor, cum n-o făcuse până atunci, el atrage atenţia că sacramentele sunt validate numai de credinţa primitorului, deci nu au o eficacitate prin ele însele. În CATEHISMUL CEL MARE, spre exemplu, el spune: „Lucrările lui Dumnezeu (sacramentele) sunt mântuitoare şi trebuincioase pentru fericire şi nu exclud, ci dimpotrivă, postulează credinţa, căci fără credinţă ele nu pot fi înţelese.“ Aceeaşi atitudine o găsim exprimată şi în *Confesiunea Augustană* unde se spune: „Despre întrebuinţarea sacramentelor se învaţă ă ele sunt aşezate nu numai pentru a fi semne de recunoaştere între oameni, ci mai ales pentru a fi semene şi mărturii ale voinţei lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a trezi şi a întări credinţa celor slabi. De aceea sacramentele trebuie astfel folosite ca să sporească credinţa celor ce cred în făgăduielile pe care ele le deşteaptă şi le nutresc. Pentru acelaşi cuvânt se osândesc cei care învaţă că sacramentele justifică *ex opere operato* şi nu văd în ele credinţa care iartă păcatele. (CA, art. 13). Aceeaşi poziţie este afirmată şi-n APOLOGIA CONFESIONIS AUGUSTANAE: „Făgăduinţa (divină) este nefolositoare, dacă nu se primeşte cu credinţă, şi sacramentele sunt semne ale făgăduinţelor.“[519]

Poziţia lui Luther cu privire la sacramente s-ar putea rezuma în ideea că acestea, sacramentele, nu sunt decât forme vizibile ale Cuvântului lui Dumnezeu. În realitate, în sacramente tot cuvântul are rolul hotărâtor şi de fapt el este adevărata lor esenţă. Prin ele însele, sacramentele n-au nici o putere. Ele nu sunt decât semne vizibile ale făgăduinţelor divine. „Acum, comentează Păr. Stăniloae, el nu mai spune, ca în 1520, că mântuirea se realizează exclusiv prin primirea cu credinţă a cuvântului promiţător al lui Dumnezeu. Dar şi acum, ceea ce ridică apa botezului deasupra apei naturale este tot cuvântul lui Dumnezeu. deci vedem că fiinţa botezului la Luther rămâne şi acum tot cuvântul promiţător al iertării păcatului dat omului de Dumnezeu, nu Hristos însuşi în actul său mântuitor, care şterge de fapt păcatele.“[520]

---

[518] P. Wernle, *op. cit.*, p.31; la D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.62
[519] În TDO, vol.2, p.831
[520] D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.62

Zwingli este şi mai radical în această privinţă. „După el sacramentele nu sunt decât semne ale legăturii creştinului cu Biserica şi ale datoriilor pe care le are creştinul ca membru al ei. Sacramentele sunt dovada că graţia nu s-a dat mai înainte, ci după predestinaţie, celui ce le primeşte. Botezul este chipul sărbătoresc în care Biserica primeşte un membru al ei, deja primit prin graţie, deci predestinat la mântuire. Totuşi, sacramentele nu sunt exclusiv semne externe, ci corespund unor fapte din iconomia mântuirii. Prin botez se mărturiseşte că Hristos a murit şi a înviat cu adevărat, iar pâinea şi vinul euharistic amintesc Cina Domnului, jertfa şi iubirea lui pentru noi." Zwingli însuşi spune: „Cred, ştiu chiar, că sacramentele sunt atât de departe de a conferi graţia, că nici n-o cuprind în ele, nici n-o împărtăşesc. (*FIDEI RATIO*)"[521]

3. *Spiritualismul sacramentelor*. Calvin manifestă o poziţie mai specială. Pentru el sacramentele nu sunt numai semn prin care se deosebesc creştinii de necreştini, ci şi un semn prin care se conferă harul dumnezeiesc. „Sacramentul, spune el, este o mărturie a graţiei dumnezeieşti către noi, confirmată printr-un semn extern unit cu mărturia reciprocă a pietăţii noastre către Dumnezeu." (*Institutio, IV, 14, 1*). Prin sacramente, deci, lucrează însuşi Duhul Sfânt asupra primitorului. Dar, precizează Calvin, şi aici este esenţialul doctrinei sale sacramentale, Duhul lucrează numai asupra celor predestinaţi la mântuire. Ceilalţi primesc doar un semn gol. Cu alte cuvinte, sacramentele sunt, într-adevăr, mijloace ale graţiei, semne vizibile ale acesteia, dar numai pentru cei aleşi. Sacramentele, mai spune el, sunt mijloace „prin care Dumnezeu lucrează cu eficacitate în aleşii săi."[522]

Această restricţie avansată de Calvin face ca doctrina sa să nu fie în realitate prea diferită de aceea a lui Luther şi chiar a lui Zwingli, căci din moment ce predestinaţia este aceea care face sacramentul eficace în primitor, sacramentul nu mai este prin el însuşi o garanţie a prezenţei şi eficacităţii graţiei. În fond aceasta depinde numai de predestinaţie, iar „semnul" adevărat după care cineva poate cunoaşte dacă este sau nu predestinat să primească cu adevărat graţia salvatoare este tot conştiinţa subiectivă. Este ceea ce afirmă în mod deschis marele teolog reformat Karl Barth: „Botezul, spune el, nu este revărsarea Duhului Sfânt. De aceea nu pot să-mi întemeiez încrederea pe botezul meu, ca şi când, prin aceea că am fost botezat, am şi primit graţia… Acest semn nu e harul, el nu-l aduce şi nu-l dă, nu-l înmulţeşte şi nu-l

---

[521] În TDO, vol.2, p.831
[522] În TDO, vol.2, p.831

micşorează. Numai cuvântul este harul şi numai Dumnezeu îl aduce şi-l dă…În botezul meu, tocmai ca botez de copil, ca botez cu apă, ca botez nerepetat, *mi s-a spus într-un mod obiectiv* (s.n.), deosebit de tot ce-mi pot spune eu, că harul mă priveşte şi pe mine, că a venit şi la mine, *că am motive să mă încred în vocea conştiinţei mele existenţiale* (s.n.), împotriva cărei demnităţi de credinţă s-ar putea obiecta multe, că mă pot lua deci în serios, că trebuie şi pot să evit de a mă comporta cu neîncredere faţă de mine, de a socoti că cuvântul adevărului, *pe care îl sesizez prin puterea Duhului Sfânt* (s.n.), e totuşi poate numai o nouă îndrăzneală, o nouă nebunie a umanităţii mele păcătoase, de a socoti că lupta credinţei şi a ascultării în care mă aflu angajat e totuşi poate şi ea numai o mare don-quichoterie.“ [523]

Sublinierile din text sunt menite să pună în evidenţă faptul că, nici după reformaţi, sacramentele nu oferă în fond nici o garanţie, nici o obiectivitate experienţei religioase. Garanţia o oferă tot Duhul Sfânt direct şi numai celor aleşi. Cum îşi poate da cineva seama că este dintre cei aleşi? Încrezându-se în propria conştiinţă „existenţială“! Oare această încredere este ea diferită esenţial de poziţia adoptată iniţial de Luther? Sau de încrederea anabaptiştilor în vocile interioare pe care aceştia pretindeau că le aud şi pe care le identificau cu vocea Duhului Sfânt însuşi? „Botezul îmi dă, deci, după Barth, comentează Păr. Stăniloae, siguranţa că am primit harul, dar nu însuşi harul. Experienţa harului o am în mine, direct, prin Duhul Sfânt, care vine prin cuvântul dumnezeiesc. Dar botezul îmi dă temeiul să mă încred în această experienţă lăuntrică, în vocea conştiinţei. Deci conştiinţa este cea care primeşte harul şi cea care îmi dă ştire despre el. Harul nu pătrunde mai adânc decât conştiinţa. Dar Barth recunoaşte că nu te poţi încrede absolut în mărturia dinăuntru a harului. Sunt necesare anumite acte externe pentru a întări această mărturie. Dar cum mai poate îndeplini această funcţiune botezul, odată ce nu mai e în el lucrarea Duhului Sfânt? Propriu-zis, ce a mai rămas botezul? Dacă e un act gol de putere dumnezeiască, cum mai poate el confirma o lucrare lăuntrică dumnezeiască? Prin faptul că botezul, zice Barth, ni se dă pe baza unei porunci dumnezeieşti. E drept, dar porunca dumnezeiască îl arată ca pe un mijloc al harului. Deci Barth, urmând exemplul lui Calvin, îşi însuşeşte numai opinia de la început a lui Luther.“ [524]

---

[523] K. Barth, *Die Lehre von Worte Gotes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, 1927, p.299; la D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.62

[524] D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.63

4. *Problema euharistică*. Reformatorii s-au distanţat de la început de teologii romano-catolici negând radical caracterul de jertfă al Sf. Euharistii. Pentru ei, în actul euharistic al oferirii pâinii şi a vinului nu se săvârşeşte nici o jertfă nouă, cum afirmau teologii sus-menţionaţi, şi nici măcar o actualizare a celei de pe Golgota. Biserica şi clerul nu au puterea de a reface jertfa lui Iisus în mod real. Această jertfă a avut loc o singură dată pe Golgota, într-un anumit moment istoric şi ea nu se mai repetă. De aceea, spunea Zwingli, euharistia nu este decât un ritual de comemorare a evenimentului unic de atunci. Această negare a caracterului de jertfă al Euharistiei din partea reformatorilor are la bază repulsia acestora faţă de învăţătura romano-catolică potrivit căreia aceasta nu este o actualizare a jertfei istorice a lui Iisus, ci o nouă jertfă, jertfa Bisericii. Reformatorii au văzut în jertfa rituală catolică un act, o jertfă pur umană, fără nici o legătură deci cu adevărata şi unica jertfă a lui Hristos. Refuzul lui Luther de a recunoaşte caracterul de jertfă al Euharistiei echivala de fapt cu refuzul eficacităţii actului eclezial de a provoca din nou jertfa lui Iisus. Orice nouă jertfă nu mai este jertfa originară, ci una bisericească; ea nu mai este jertfa lui Iisus însuşi, ci jertfa preotului. A dori comuniunea cu jertfa autentică a lui Iisus a însemnat, în opinia reformatorilor, a respinge cu totul jertfa rituală a preotului roman, adică o jertfă omenească, în favoarea singurei jertfe autentice, aceea de pe Golgota, care este irepetabilă. [525]

Calvin a recunoscut, totuşi, o anumită prezenţă a lui Iisus însuşi în jertfa de pe altar. El a numit aceasta „prezenţă virtuală". El depăşea în acest fel poziţia lui Zwingli care nu vedea în euharistie decât o simplă comemorare a Cinei dinaintea răstignirii. Dar Calvin nu a mers atât de departe încât să afirme o prezenţă reală a lui Iisus în elementele euharistice. Acest lucru l-a făcut însă Luther. Luther a respins teoria romano-catolică a transubstanţierii, adică a transformării substanţei vinului şi a pâinii în trupul adevărat şi-n sângele adevărat al lui Iisus, în ciuda persistenţei accidenţilor pâinii şi vinului. El a înlocuit teoria transubstanţiaţiei cu o teorie care a fost numită mai târziu a *consubstanţiaţiei*, deşi Luther n-a folosit el însuşi acest termen. Potrivit acestei teorii pâinea şi vinul euharistic nu sunt preschimbate în trupul şi sângele real al lui Iisus, ci trupul şi sângele lui Iisus coexistă în pâine şi în vin. Prezenţa lui Iisus în elementele euharistice este una *in pane, cum pane, sub pane.* Iisus penetrează cu trupul şi sângele său pâinea şi vinul aşa cum penetrează focul bucata de fier fără a-i schimba firea. Teoria sa a fost numită din cauza expresiilor de mai sus şi *teoria impanaţiei.*

Este uşor de observat că teoria lui Luther nu schimbă cu nimic statutul sacramentului euharistic din punctul de vedere protestant. Prezenţa trupului şi sângelui lui Iisus Hristos *în pâine, sub pâine* sau *împreună cu pâinea* nu-l face pe Iisus mai prezent în elementele euharistice. Teoria impanaţiei sau a consubstanţiaţiei lasă aceste

[525] M.J. Erickson, *Teologie creştină*, Oradea 1998, vol.3, p.302, n.20

elemente tot atât de neatinse de prezenţa reală a lui Iisus pe cât o lasă şi teoria zwingliană a comemorării. Dacă elementele euharistice nu sunt atinse în însăşi esenţa lor de această prezenţă, ele nu sunt semne ale acestei prezenţe mai mult decât ar fi orice alt element material care ar fi folosit în acest scop. Această neîncredere într-o prezenţă reală a lui Iisus în Euharistie explică aberaţia unor tineri teologi protestanţi de a propune o împărtăşire şi cu alte elemente, de exemplu cu peşte sau chiar cu fulgi crocanţi de cartofi şi cu coca-cola! [526]

[526] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.311

*Capitolul întâi*

# 5.1. ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE TAINE

## Consideraţii generale despre Sfintele Taine

1. *Misterul prezenţei obiective a lui Hristos în Sfintele Taine*. Sfintele Taine sunt, într-o primă definiţie, acele lucrări văzute „care, spune Părintele Stăniloae, închipuie, cuprind şi comunică realitatea dumnezeiască. Taina, în acest sens, este o lucrare neînţeleasă prin faptul că efectul ei nu poate fi sesizat de conştiinţă în momentul în care se produce, el efectuându-se în planul transempiric, supraconştient, la rădăcinile fiinţei noastre. De aceea Taina trebuie primită cu credinţă. Dar credinţa aceasta e altceva decât cea protestantă. Ortodoxul crede că primeşte ceva ce depăşeşte înţelegerea; protestantul crede, pentru că, deşi nu primeşte nimic, socoteşte că va primi. Prin credinţă ortodoxul are certitudinea despre o transformare prezentă radicală a fiinţei sale, dar într-un plan care nu cade sub vedere. Transformarea temeliilor fiinţei trebuie să-şi prelungească însă puterea şi în planul empiric al fiinţei. Iar aceasta se face prin strădania omului susţinută de puterea revărsată în planul adânc al fiinţei. În felul acesta, ceea ce a fost la început primit prin credinţă, devine cu încetul experiabil, cunoscut printr-o cunoştinţă superioară numită de Părinţi *gnoză.*“[509]
Tainele dezvăluie ochiului credinţei, treptat, realitatea dumnezeiască pe care ele, ca forme materiale, o ascund pentru ochiul fizic. Caracterul acesta de mister, adică de forme care învăluie, la prima vedere, prezenţa Dumnezeirii lui Iisus Hristos în Biserică este similar caracterului de taină pe care l-a avut însuşi trupul istoric al lui Iisus. Sfintele Taine îşi au originea şi susţinerea în Taina cea mare a întrupării. Papa Leon cel Mare spunea că: „Ceea ce era vizibil în Domnul a trecut în Taine.“[510] Într-adevăr, mulţi l-au privit, l-au auzit şi chiar s-au atins de el în vremea

[509] D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cel trei confesiuni*, Ortodoxia 1956, 1, p.25-26
[510] Leon cel Mare, *Sermo 742*; PL 54, 398; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.6, n.11

aceea, dar numai apostolii au văzut în el pe Fiul lui Dumnezeu însuşi. Majoritatea covârşitoare a contemporanilor lui Iisus nu au văzut în el decât un profet din „Galileea neamurilor“, cărturarii şi fariseii privindu-l cu dispreţ chiar pentru acest motiv. Potrivit Scripturii, ei „aveau ochi, dar nu vedeau; aveau urechi, dar nu auzeau“.

Aceasta înseamnă că, asemenea celor care l-au privit pe Iisus cel istoric, şi cei ce privesc peste veacuri la Sfintele Taine nu pot vedea în ele prezenţa lui Iisus Hristos decât dacă le privesc cu „ochii Duhului Sfânt“. Căci, aşa cum nimeni nu poate spune „Domn este Iisus, fără numai în Duhul“ (I CORINTENI XII, 3), tot astfel, nimeni nu poate recunoaşte prezenţa Dumnezeirii sale în materia Sfintelor Taine fără puterea aceluiaşi Duh Sfânt. „Misterul principal al creştinismului, mai spune Părintele Stăniloae, este Iisus Hristos care, sub forma văzută, cuprinde pe Fiul lui Dumnezeu. Toate Tainele… îşi au baza în *taina* Fiului lui Dumnezeu, care a luat trup. Sinodul de la Niceea, salvând învăţătura despre Dumnezeirea lui Iisus Hristos, a salvat sensul simbolului, sau al semnului văzut, ca cuprinzător al vieţii dumnezeieşti, împotriva arianismului, care, despărţind radical între Dumnezeu şi lume, făcea din simbol nu mai un mijloc care închipuie realitatea dumnezeiască, nu o cuprinde. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a luat trup arată nu numai posibilitatea ca Dumnezeirea să se cuprindă în cele văzute, ci şi necesitatea pentru oameni ca să li se arate în ceva văzut. N-a ajuns ca Dumnezeu să trimită oamenilor numai cuvântul său, ci el însuşi a luat chip văzut, ca oamenii să aibă siguranţa deplină despre el şi ca să comunice într-un mod integral cu ei.“[511]

Aşadar, Sfintele Taine îşi au baza în Taina prin excelenţă a întrupării istorice reale a Fiului lui Dumnezeu. întruparea formează astfel ceea ce în teologia dogmatică se numeşte *baza hristologică* a Tainelor. Trebuie subliniat că teologia ortodoxă foloseşte şi ea, asemenea celei catolice, formula de definirea a Tainelor ca „fiind mijloace văzute prin care ni se împărtăşeşte harul nevăzut al Sfântului Duh“ (catolicii spun graţia). Pentru teologia ortodoxă, însă, ceea ce ni se dezvăluie şi ni se împărtăşeşte prin Sfintele Taine este în realitate Hristos însuşi, integral, tot atât de deplin pe cât li s-a descoperit apostolilor săi în vremea vieţuirii sale istorice. Şi noi, ca şi Sfântul Pavel, putem afirma astăzi şi în orice timp, cu aceeaşi tărie şi cu aceeaşi valoare de adevăr, că în el, în Iisus cel din Taine sălăşluieşte „deplinătatea Dumnezeirii“ (COLOSENI II,

[511] D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.4-5

9). Dar cel ce a dat apostolilor puterea de a recunoaşte în el acest lucru este harul Sfântului Duh (I CORINTENI XII, 3); acelaşi har ne dă şi nouă astăzi şi ne va da în orice timp până la sfârşitul veacurilor aceeaşi putere, astfel încât, deşi noi nu-l vedem sub aspect material pe Iisus, ca pe un om adică, aşa cum l-au văzut apostolii, mărturia noastră să aibă aceeaşi valoare, aceeaşi putere cu aceea a apostolilor.

Contestarea raţionalistă, modernă, a caracterului obiectiv al prezenţei lui Hristos Dumnezeu în Sfintele Taine are la bază prejudecata nominalistă, că dincolo de obiectele materiale pe care experienţa umană le percepe individual, nu se mai află nimic, totul fiind materie. Aceeaşi prejudecată a determinat această gândire să nege dumnezeirea lui Iisus cel istoric, considerându-l, asemenea celor ce l-au răstignit la acea vreme, un simplu om, dar cu o credinţă ieşită din comun. Negarea prezenţei reale, obiective, a lui Hristos sub forma materiei Tainelor este solidară cu negarea dogmei hristologice a dumnezeirii depline a lui Iisus cel istoric.

Învăţătura ortodoxă solicită cunoaşterii umane apelul la harul lui Dumnezeu Duhul pentru a putea vedea în Sfintele Taine mai mult decât nişte acte simbolice, comemorative ale unor evenimente din trecut. Botezul şi Vorbirea „în limbi“, care-i era asociată la începuturile bisericii, dezvăluie, nu doar faptul că Iisus însuşi s-a botezat cândva, iar noi nu facem decât să amintim acest lucru imitându-l, ci dezvăluie în mod real venirea Împărăţiei lui Dumnezeu în istorie, intrarea noastră prin poarta Botezului în această lume a eshatonului, a viitorului ultim, dumnezeiesc. La fel şi Euharistia; Taina aceasta nu este doar o comemorare a Cinei celei de Taină pe care Iisus a servit-o apostolilor înaintea patimii sale, ci este inserţia reală în istorie, în mijlocul nostru, a unui dar care vine de dincolo de această lume, căci ea este darul real al Trupului şi Sângelui lui Iisus Hristos cel înviat. Dar aşa ceva nu poate vedea cu adevărat decât – potrivit expresiei biblice - „celui ce i-a fost dat să vadă“, adică celui asupra căruia harul a devenit o putere activă, vie.

1. *Repetarea subiectivă a jertfei lui Hristos prin Sfintele Taine*. Dar Tainele nu au numai aspectul de mijloace materiale care dezvăluie ochilor credinţei prezenţa obiectivă a lui Hristos ca Dumnezeu întrupat. Ele au în acelaşi timp şi un aspect de jertfă. Protestanţii neagă acest aspect al Tainelor spunând că Hristos s-a jertfit o singură dată şi această jertfă nu se mai repetă. Într-adevăr, Sf. Pavel spune evreilor: „Căci Hristos n-a intrat (prin moarte şi înviere, n.n.) într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini, - închipuirea celei adevărate – ci chiar în cer, ca să se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu; iar nu ca să se aducă pe sine însuşi jertfă de mai multe ori, ca arhiereul care intră în Sfânta Sfintelor

cu sânge străin în fiecare an." (EVREI IX, 24-25). Jertfa lui Hristos în Sfintele Taine nu este, desigur o jertfă obiectivă, căci aceea a fost adusă o singură dată pe Golgota şi nu se mai repetă. Dacă vorbim însă, totuşi, de aspectul de jertfă al Tainelor, vorbim despre o jertfă subiectivă, adică de o repetare de către noi, sub puterea harului Duhului Sfânt, a jertfei sale obiective.

Pentru a ilustra acest adevăr, Nicolae Cabasila scrie: „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin toate câte a trecut el, să răbdăm şi să pătimim şi noi câte a răbdat şi a pătimit el…, căci, într-adevăr, noi de aceea ne şi botezăm ca să ne îngropăm şi să înviem împreună cu el, de aceea ne ungem şi cu Sf. Mir, ca să ajungem părtaşi cu el prin ungerea cea împărătească a dumnezeirii şi, în sfârşit, de aceea mâncăm hrana cea prea sfântă a împărtăşaniei şi ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuşi trupul şi sângele pe care Hristos şi le-a luat asupră-şi încă din pântecele Fecioarei. Aşa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu cel ce s-a întrupat şi s-a îndumnezeit, cu cel ce a murit şi a înviat pentru noi."[512]

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune la rândul său: „Fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos, după puterea, deprinderea şi calitatea virtuţii aflătoare în el, se răstigneşte şi răstigneşte împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se, adică, duhovniceşte împreună cu Hristos. Căci fiecare, după alt mod al vieţuirii, îşi face răstignirea acomodată lui. Unul se răstigneşte numai păcatului celui cu fapta şi îl omoară pe acesta, pironindu-l cu frica lui Dumnezeu. Altul se răstigneşte patimilor, vindecând şi puterile sufletului. Altul – şi închipuirilor patimilor, nelăsând simţurile libere spre primirea vreuneia din nălucirile lor… Altul, răstignindu-se, leapădă şi relaţia de familiaritate naturală a simţurilor cu cele sensibile… Altul se odihneşte cu totul şi de însăşi lucrarea minţii şi, ca să spunem ceva mai înalt, unul răstignindu-se filosofiei făptuitoare prin nepătimire, se mută la contemplaţia naturală în duh, ca de la trupul lui Hristos la sufletul lui. Altul, omorându-se şi contemplării naturale prin lepădarea contemplării lucrurilor cu mintea, se mută la înţelegerea tainică, unitară şi simplă a ştiinţei lui Dumnezeu, ca de la sufletul la mintea lui Hristos. Altul se ridică tainic şi de la aceasta, prin totală negaţie, la negrăita indeterminare negativă, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea lui. Fiecare având pe Hristos după puterea lui şi după harul Duhului dat lui…, jertfeşte Mielul şi se împărtăşeşte de carnea lui şi se satură de Iisus."[513]

---

[512] Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos,* Sibiu 1946, p.26-27; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…,* Ortodoxia 1956, 1, p.3, n.1

[513] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1360; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…,* Ortodoxia 1956, 1, p.17, n.48

Teologul ortodox Olimp Căciulă nu foloseşte termenul de jertfă subiectivă, dar exprimă aceeaşi idee când utilizează pe cel de jertfă activă. Comparând jertfa lui Hristos cu aceea a fiecăruia dintre noi adusă în Hristos prin Sfintele Taine, el spune: „Astfel stând lucrurile, rămâne sigur că jertfa din cer a Mântuitorului este jertfa adevărată, dar pasivă. Ca să devină jertfă activă, are lipsă de contribuţia noastră; ea se preface din pasivă în activă mijlocind la Dumnezeul cel ceresc pentru mântuirea noastră.“[514]

Teologia ascetică atrage atenţia că, pentru a vedea, pentru a simţi experimental prezenţa Dumnezeirii lui Hristos în noi, nu este de ajuns nici măcar harul Sfântului Duh, căci acesta poate fi prezent în om – şi chiar şi este – prin Botez. Dacă cel botezat nu adaugă însă eforturile sale pentru a activa acest har, pentru a-l transforma în lucrare vie, harul va rămâne în el, până la moartea sa, o prezenţă doar pasivă. Cu alte cuvinte, harului Duhului Sfânt trebuie să i se adauge *sinergia* efortului uman. Marcu Ascetul spune în acest sens următoarele: „Dar harul acesta se află în noi în chip ascuns de la Botez, însă nu ni se va face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce ca jertfă Arhiereului Hristos gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele muşcate de fiare.“[515]

Nimeni nu trebuie să se îndoiască de efectul Sfintelor Taine. Cel ce face acest lucru, se îndoieşte în realitate de puterea de minuni făcătoare a lui Hristos însuşi. Nu în zadar Iisus îi întreba pe mulţi dintre cei ce veneau la el să se vindece: „crezi tu că pot face eu aceasta?“ Răspunsul era: „Cred, Doamne“, ceea ce arată că simţirea efectelor lor depinde de aceeaşi credinţă. În această privinţă Sfântul Chiril al Alexandriei ne asigură că Sfintele Taine, în special Euharistia, este o garanţie mult mai puternică a vindecării noastre decât a putut-o avea simpla atingere de Iisus de către bolnavi în vremea vieţii sale istorice: „Dacă numai prin atingerea Sfântului său Trup face viu ceea ce s-a stricat, cum nu va fi mai bogată împărtăşania de viaţă făcătoare, când îl şi gustăm? Căci va preface în bunul său, adică în nemurire, pe cei ce se împărtăşesc de el.“[516]

---

[514] Olimp Căciulă, Εὐχαριστία ὡς θυσὶα, p. 334-335; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.18, n.50

[515] Marcu Ascetul, *Filocalia, vol.1, ed.a II-a, p.282*; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.26, n.65

[516] Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, PG 74, 577; la D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor…*, Ortodoxia 1956, 1, p.6, n.10

3. *Întemeierea Sfintelor Taine şi Săvârşitorul lor*. Exigenţa protestanţilor ca toate cele şapte Taine ale Bisericii să aibă o bază scripturistică distinctă şi solidă izvorăşte din neînţelegerea adâncă în care se zbate această confesiune în ceea ce priveşte Taina Întrupării însăşi. Cel ce nu recunoaşte prezenţa reală a Dumnezeirii depline în Iisus Hristos cel istoric, nu va recunoaşte, din principiu, nici prezenţa acestei Dumnezeiri în Sfintele Taine. Căci adevărata problemă a protestanţilor nu este faptul că ei nu găsesc în Sf. Scriptură temeiuri distincte pentru fiecare Taină; adevărata problemă este că ei nici pentru cele două Taine pe care le recunosc, totuşi, Botezul şi Euharistia, nu admit că ele ar fi nişte forme materiale care învăluie cu adevărat o prezenţă spirituală; ei le consideră numai nişte acte pur simbolice, care nu ascund nimic obiectiv, valoarea lor fiind pur subiectivă: asigurarea că sunt predestinaţi la mântuire.
În realitate, toate Tainele sun întemeiate direct de către Iisus Hristos, căci ele sunt prelungiri peste timp ale întrupării sale istorice. Tainele sunt forma eclezială a prezenţei „în trup" a lui Iisus cel istoric, adică a însuşi Fiului lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că de fiecare dată când se săvârşesc Sfintele Taine Hristos se întrupează din nou. Ca şi în cazul aspectului de jertfă al Tainelor, trebuie să înţelegem că „întruparea" lui Iisus în ele, nu mia este o repetare a întrupării istorice, obiective, care s-a făcut o singură dată pentru totdeauna, ci o prelungire a acestei întrupări pentru Biserică şi în Biserică. De fapt, Biserica însăşi este forma metaistorică a întrupării Fiului; ea este cu adevărat Trupul lui Hristos pentru că acesta coboară şi este prezent în permanenţă în istorie, cu noi, până la sfârşitul timpurilor (MATEI XXVIII, 29), prin Sfintele Taine. Sfintele Taine sunt poarta prin care ne încorporăm noi toţi în Iisus Hristos cel înviat şi devenim, astfel, un trup cu el. Prin Taine noi toţi devenim Biserica lui Hristos, Templul cel mare al Duhului Sfânt. Iată de ce trebuie spus că Hristos a întemeiat fiecare Taină, căci fiecare reprezintă un aspect al continuării peste veacuri a întrupării sale, iar nu doar o comemorare a acestui eveniment.
Pe de altă parte, săvârşitorul adevărat al fiecărei Taine nu este episcopul sau preotul, ci însuşi Hristos. Episcopul sau preotul nu sunt decât un instrument în mâna lui Hristos; ei săvârşesc vizibil ceea ce Hristos însuşi săvârşeşte în mod nevăzut în fiecare Taină. „Preotul este organul văzut prin care Hristos cel din Biserică lucrează în chip nevăzut în Taine sau acordă harul celor cărora li se administrează acestea. Hristos, devenind nevăzut prin Înălţare, se foloseşte pentru lucrarea sa asupra celor ce vor să se unească cu el şi să crească în el, intrând şi dezvoltându-se spiritual

în Biserică, şi de un organ personal văzut. […] Gesturile preotului care ating pe cel ce primeşte Taina…, fac ca Taina să aibă o eficacitate mai adâncă în fiinţa primitorului Tainei.“[517]

## Consideraţii speciale despre Sfintele Taine

1. Problema numărului Sfintelor Tainelor. Prima problemă pe care o vom aborda înaintea de expunerea propriu-zisă a fiecărei Taine este aceea a numărului lor. De ce numără manualele de dogmatică ortodoxe şi catolice şapte Taine şi nu mai multe, ori mai puţine, cum vor protestanţii care nu recunosc decât două sau trei? O primă motivaţie ar fi aceea că numărul şapte este numărul sacru; aprecierea numărului Tainelor prin prisma acestuia nu este, totuşi, o motivaţie suficientă şi oricum nu explică în nici un fel de ce tocmai şapte şi nu trei, căci şi numărul trei este sacru. O altă motivaţie ar fi aceea că Scriptura nu oferă temeiuri decât pentru şapte Taine: „Sf. Scriptură nu vorbeşte determinat despre numărul de şapte al Sfintelor Taine, dar dă mărturii suficiente despre fiecare dintre ele şi numai despre şapte, iar nu despre mai multe sau mai puţine. Nici Sf. Tradiţie nu determină numărul Sfintelor Taine, deşi toate Tainele sunt amintite, chiar dacă nu toate Tainele la un loc şi nu cu intenţia de a le expune sistematic, ci după cum cerea trebuinţa.“[518] Această explicaţie este şi ea insuficientă, deoarece nici în perioada apostolică, nici în aceea patristică „noţiunea de Taină în sens restrâns nu era precis definită, ci această noţiune se întrebuinţa în sens larg, despre orice lucru sau act sfânt, şi astfel tainele au putut fi înşirate împreună cu alte acte religioase, ca ierurgiile sau, cum le numesc apusenii, sacramentaliile, cum sunt spălarea picioarelor, înmormântarea, tunderea în monahism. Cu toate acestea, Tainele ca lucrări sfinte prin care se împărtăşeşte harul, n-au fost confundate cu celelalte acte sfinte prin care nu se împărtăşeşte harul.“[519] Explicaţiile autorilor manualului din care am citat, în special aceasta din urmă potrivit căreia ierurgiile sunt „acte sfinte prin care nu se împărtăşeşte harul“ - când noi ştim că toate actele Bisericii nu au alt scop decât acela de a revărsa peste lume harul şi binecuvântarea lui Dumnezeu - sunt hazardate. Dovadă este că în secolul

---

[517] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p.27-28
[518] TDS, vol.2, p.836-837
[519] TDS, vol.2, p.837

al XIII-lea monahul Iov aminteşte de cele şapte Taine, dar pune în locul Pocăinţei rânduiala monahală.

Spre deosebire de ierurgii, care şi ele sunt acte sfinţitoare, acte prin care se revarsă harul lui Dumnezeu peste oameni, animale, natură şi chiar obiecte, Tainele sunt menite să refacă gravele consecinţe ale păcatului care s-au abătut asupra omului şi să-l pregătească pentru viaţa veşnică. Ierurgiile sunt menite să alunge demonii, să afierosească anumite obiecte consacrându-le uzului sacru; dar scopul lor general este sfinţirea oamenilor, animalelor, plantelor şi a obiectelor în vederea unei folosiri nu doar profane, ci duhovniceşti. Creştinul nu poate mânca, de exemplu, mâncarea sa fără a o sfinţi prin rugăciune şi a chema harul lui Dumnezeu asupra ei, deşi aceasta în esenţa ei naturală este aceeaşi cu hrana consumată de necreştini. Toate ierurgiile sunt menite să înduhovnicească diferitele ocazii ale vieţii naturale; ierurgiile nu pregătesc oamenii şi obiectele spre viaţa veşnică, ci spre o desfăşurare duhovnicească a vieţii acesteia. Doar Tainele pregătesc pe om – şi numai pe el - spre viaţa veşnică. În acest sens numărul lor, spre deosebire de acela al ierurgiilor care este mare, apare clar în mărturisirea de credinţă prezentată de împăratul Mihail Paleologul la conciliul de la Lyon (1274), ca şi în scrierile lui Simeon al Tesalonicului (începutul secolului al XV-lea).[520]

2. ***Problema ordinii Sfintelor Taine***. A doua problemă pe care o ridică expunerea detaliată a Tainelor este aceea a ordinii lor. Odinea clasică în care sunt expuse în manuale Sfintele Taine este următoarea: Taina Botezului, a Mirungerii, a Euharistiei, a Pocăinţei, a Preoţiei, a Nunţii şi cea a Sf. Maslu. Principiul înşirării lor în această ordine este acela al administrării lor de-a lungul vieţii. Primele trei sunt administrate copilului care este adus la Botez şi astfel devine membru al Bisericii. La vârsta de şapte ani copilul începe să fie spovedit înainte de a fi împărtăşit şi aşa va face de aici înainte toată viaţa. Se consideră apoi că unii, devenind adulţi, vor intra în cler, motiv pentru care Tainei Pocăinţei îi urmează aceea a Preoţiei. Acestei Taine îi urmează aceea a Nunţii, iar ultima este cea a Sf. Maslu. Această ordine este criticabilă chiar din punctul de vedere al criteriului sus-menţionat. Plasarea Maslului în urma celorlalte Taine este în mod evident o influenţă a teologiei catolice, care consideră această Taină ca trebuind administrată numai celor aflaţi pe patul de moarte ca *extrema unctio.* Această viziune a contaminat şi o însemnată parte a poporului care solicită de obicei Maslu numai pentru

[520] TDS, vol.2, p.837

cei grav bolnavi *pentru a le grăbi moartea* (preoţii de parohie se lovesc frecvent de această mentalitate care provine, probabil, din mediile ortodoxe vecine cu cele greco-catolice sau chiar catolice). Nu aceasta este însă adevărata semnificaţie a Maslului în ortodoxie. Întreaga slujbă a Sf. Maslu, aşa cum apare ea în Molitfelnic, accentuează ca scop al săvârşirii ei vindecarea celui bolnav, iar nu grăbirea morţii. Ar fi, probabil, foarte util ca această Taină să fie numită şi propagată ca atare sub denumirea: Taina Sf. Maslu sau a Vindecării. Ca să nu mai vorbim de faptul că bolnav poate fi şi copilul, ori este foarte rară solicitarea preotului pentru a face Maslu în astfel de cazuri, ceea ce denotă o gravă neînţelegere a scopului acestei Taine de către familie şi în general de către popor, vina fiind, evident, a clerului care nu o promovează în termenii ortodocşi adecvaţi.

Ordinea clasică sub care sunt expuse Tainele mai este criticabilă şi pentru că prima Taină cu care se întâlneşte cu adevărat catehumenul nu este, riguros vorbind, Botezul, ci Preoţia. Desigur, nu în sensul că prin Botez catehumenul ar participa la preoţia generală, cum cred protestanţii; ci în sensul că Taina Botezului el o primeşte de la episcop sau de la preot, adică de la cel ce-i anunţă şi lui „apropierea“ Împărăţiei Cerurilor, îl îndeamnă să aibă credinţă în bogăţiile acesteia şi-l cheamă să treacă Iordanul cel spiritual, care este Botezul, ca s-o moştenească şi el. faptul că Botezul este administrat în cazuri absolut excepţionale de laici nu schimbă în mod esenţial această primordialitate a Preoţiei, căci cel care confirmă şi completează procedura „legală“ a intrării catehumenului în Împărăţia lui Dumnezeu, al cărei început în istorie este Biserica, va fi tot episcopul sau preotul. Aşadar, orânduirea cronologică a Tainelor nu este verificată nici în acest caz din motivul arătat. Prioritatea Preoţiei în însuşirea în ordine cronologică a Tainelor de către catehumen este absolut esenţială, căci Botezul nu este doar actul prin care cineva devine membru al unei comunităţi bisericeşti oarecare, ci prin acest act el, catehumenul, intră în mod mistic în Împărăţia Cerurilor a cărei anticipare reală, dar tainică, este Biserica. Or, este foarte important să se sublinieze că vestea bogăţiilor acestei Împărăţii ca şi chemarea de a „trece“ Iordanul cel spiritual spre a o moşteni nu şi-o aduce nimeni singur şieşi, nici nu o aduce vreun laic, ci este adusă numai de cel trimis special în acest scop de Dumnezeu, căci ea este o revelaţie care coboară de la el prin episcopi şi preoţi, urmaşii apostolilor şi prezbiterilor din NOUL TESTAMENT.

Ordinea clasică în care sunt expuse Tainele este, de fapt, ordinea expunerii lor *din punctul de vedere al celui ce le administrează* şi care, atunci când începe s-o facă, administrează, desigur, mai întâi Botezul, apoi pe celelalte. Mai potrivită îmi pare a fi însă o ordine în care criteriul este nu acela al săvârşirii Sfintelor Tainelor, ci acela al primirii lor de către catehumenul care, prin ele, devine ulterior membru deplin al Bisericii. Acest criteriu este consolidat apoi de considerentul că toate Tainele, cu excepţia celei a Nunţii, vestesc deja în viaţa celui ce le primeşte venirea reală, deşi numai ca o arvună, a Împărăţiei lui Dumnezeu, a efectelor proprii numai acesteia. De aceea voi transfera Taina Sf. Maslu sau a Vindecării imediat după aceea a Sf. Euharistii. Aşa cum am atras atenţia mai sus, Maslul este Taina vindecării suferinţelor fizice şi psihice de care omul suferă ca o consecinţă a căderii sale din paradis în istorie, a faptului că păcatul strămoşilor, ca şi propriile sale păcate, l-au avariat ontologic, ca să folosesc expresia unui scriitor. Căci vindecarea administrată prin Maslu nu este una doar medicală al cărei scop este reintegrarea celui bolnav în ordinea activităţilor naturale, ci este o vindecare suprafirească, semn al apropierii reale a acestuia de frontierele Împărăţiei lui Dumnezeu din care se revarsă peste lume mireasma vieţii veşnice.

Aşadar, prima Taină pe care o voi expune va fi aceea a Preoţiei. Va urma, apoi, Taina Botezului, ca poarta spirituală prin care intrăm fiecare în Împărăţia Cerurilor a cărei anticipare reală pe pământ este Biserica. Botezului îi va urma Taina Mirungerii, apoi aceea a Euharistiei şi apoi a Sf. Maslu, ultimele trei ca *semne ale venirii Împărăţiei în istorie, a coborârii ei reale printre noi.* Voi expune apoi Taina Pocăinţei, ca Taină a refacerii dreptului de a fi în continuare membru al Împărăţiei lui Dumnezeu, adică al Bisericii, pentru cel care păcătuieşte şi care, pentru acest motiv, ar trebui scos în afara ei, aşa cum Sf. Pavel l-a scos în afara comunităţii din Corint pe tânărul incestuos, fie şi numai pentru o vreme. Taina Pocăinţei, spre deosebire de cele care o precedă, recunoaşte imposibilitatea pentru tot omul încă viu, pentru omul care trăieşte încă sub tirania istoriei şi a păcatului, de a se menţine pur în atmosfera Împărăţiei lui Dumnezeu în care l-au introdus primele trei; este recunoaşterea faptului că natura umană nu se poate curăţa în mod real dintr-o dată, ci numai progresiv. Ultima expusă va fi Taina Nunţii, care, între toate Tainele, are un statut cu totul special, consacrând un aspect fundamental nu al vieţii de dincolo, ci al vieţii acesteia, anume căsătoria.

## Taina Preoţiei

1. *Obiectivitatea experienţei lui Hristos prin intermediul ierarhiei*.
Expunerea învăţăturii ortodoxe cu privire la Taina Preoţiei trebuie să înceapă prin a răspunde unei probleme fundamentale care a apărut atât ca urmare a definirii ei în raport cu doctrina romano-catolică în materie, cât mai ales în raport cu marea contestare protestantă a acestei Taine. Reforma a respins în mod radical legitimitatea oricărei ierarhii *de jure divino* sub motivul că aceasta s-ar interpune nejustificat între om şi Dumnezeu, între credincios şi Hristos, între individ şi Scriptură. Prezenţa ierarhiei în calea credinciosului nu ar face, potrivit protestanţilor, decât să deformeze mesajul divin către credincios. Prin urmare, numai o înlăturare a oricărei mijlociri umane poate asigura individului credincios accesul direct, obiectiv, la Cuvântul lui Dumnezeu. O ierarhie bisericească considerată ca Taină n-ar face decât să obtureze, să întunece, să deformeze experienţa religioasă, care, în realitate, trebuie să fie directă, neîngrădită de nimeni şi de nimic. Preoţia generală sau a tuturor asupra căreia insistă protestanţii nu este, în fond decât expresia dorinţei lor după un contact direct cu Dumnezeu, cu Cuvântul său din Scriptură, nemediat de nici o ierarhie bisericească. Teza preoţiei generale sau universale nu reprezintă, deci, decât dorinţa acestora de a avea o experienţă a divinului nedeformată de nici o prejudecată istorică, de nici o altă subiectivitate umană; este, cu alte cuvinte, expresia dorinţei protestante după obiectivitatea cea mai pură în experierea lui Dumnezeu şi a Cuvântului său.
Această credinţă a lor că dependenţa experienţei lui Dumnezeu de o ierarhie bisericească *de jure* n-ar face altceva decât să înlocuiască autoritatea lui Dumnezeu cu autoritatea acesteia şi Cuvântul autentic al lui Dumnezeu cu cel omenesc al acesteia se datorează, fără îndoială, în foarte mare măsură teologiei catolice despre statutul ierarhiei bisericeşti care a văzut întotdeauna în preot un vicar, un înlocuitor al lui Dumnezeu în sânul comunităţii. Autoritarismul ierarhiei romane a generat astfel cu ocazia Reformei radicala renunţare la orice autoritate. Desigur, teologia romano-catolică a căutat să argumenteze prin apel la Scriptură şi la Tradiţie caracterul *de jure* al ierarhiei bisericeşti, fără a-i convinge însă pe protestanţi. În realitate, marea problemă în legătură cu Taina Preoţiei, în contextul controverselor cu protestanţii, este în mod evident justificarea necesităţii acesteia ca mijlocitoare între Dumnezeu şi poporul său. Întrebarea căreia trebuie să i se răspundă este: în ce mod asigură

credinciosului apelul la preot o experienţă mai obiectivă a lui Hristos decât încercarea acestuia de a avea experienţa sa directă, nemediată de nimeni? Aşadar, cum poate fi o experienţă mediată mai obiectivă decât experienţa directă?

Teologia ortodoxă începe a răspunde acestei întrebări prin respingerea categorică a ideii catolice potrivit căreia preotul ar fi un fel de vicar, de înlocuitor al lui Hristos pentru comunitatea sa. Preoţii nu-l înlocuiesc pe Hristos, ci, dimpotrivă, îl fac prezent în Biserică în asemenea măsură încât cel ce exercită prin preoţi actele preoţiei este, de fapt, Hristos însuşi, nu preotul. „Prin preoţi, spune părintele D. Stăniloae, lucrează Hristos însuşi, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea văzută şi nevăzută a oamenilor în sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, toţi preoţii sunt organele văzute ale preoţiei lui unice. Hristos nu a luat mâna omenească degeaba; dar, nemailucrând prin mâna sa în mod vizibil, mâna sa e activă prin mâna celor prin care prelungeşte în planul văzut preoţia sa nevăzută. La fel, nemairostind prin gura sa în mod văzut cuvintele sale, le rosteşte nevăzut prin gura organelor văzute ale Preoţiei sale. El lucrează prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfinţitoare şi spun toate cuvintele şi rugăciunile lui şi către el cu conştiinţa că slujesc lui sau cu el, şi prin el, Tatălui. [...] Sfinţirea sau hirotonirea acestor oameni tocmai actul prin care Hristos, sub o formă văzută, îi alege şi investeşte pe aceştia ca organe prin care, când ei vor săvârşi actele sacramentale, el însuşi le va săvârşi în mod nevăzut; iar când vor învăţa şi păstori în numele lui, el însuşi va învăţa şi păstori prin ei.“[521]

Teologia ortodoxă respinge, aşadar, categoric *vicariatul* romano-catolic: preotul nu este în nici un fel *reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ,* cum se obişnuieşte să se spună de către unii sub influenţa teologiei şi a limbajului catolic; el este *mediul*, dacă ne putem exprima astfel, prin care Hristos însuşi devine prezent în Biserică activând el însuşi sfinţirea şi mântuirea oamenilor. „Preoţii, mai spune părintele Stăniloae, nu sunt numai chipuri văzute, dar de sine stătătoare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe văzute ale Preoţiei lui nevăzute. Învăţătura pe care o comunică nu e a lor, prin mâna lor nu se comunică binecuvântarea lor şi harurile lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive să se mândrească. [...] Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc şi ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun mai

---

[521] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol.3, p.148-149

deplin la dispoziţia lucrării lui Hristos prin ei. În râvna lor maximă se arată smerenia lor, sau viceversa. Adică conştiinţa că nu a lor este puterea, ci a lui Hristos."[522]

Acest mod de a interpreta natura Preoţiei se bazează pe importante mărturii patristice. Iată ce spune în acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur: „Darurile pe care ni le acordă Dumnezeu nu sunt ca şi cum ar fi lucrarea puterii sacerdotale (omeneşti, n.n.); totul este lucrarea harului; preotul nu face decât să deschidă gura: Dumnezeu este cel ce face totul; preotul împlineşte numai un semn simbolic… Jertfa este aceeaşi, fie că cel ce o aduce este Pavel sau Petru: este însă aceeaşi pe care Hristos a încredinţat-o apostolilor şi pe care preoţii o săvârşesc acum; şi aceasta nu este cu nimic mai slabă decât aceea, deoarece nu oamenii sunt cei care o sfinţesc pe aceasta, ci acela care a sfinţit-o pe aceea:" [523] Acelaşi lucru îl spune Sf. Ioan şi cu privire la botez: „Când preotul botează, nu el este cel care botează, de fapt, ci Dumnezeu, a cărui invizibilă putere ţine capul celui ce se botează."[524] „Dumnezeu nu pune mâinile peste toţi, dar el acţionează prin toţi (preoţii), chiar şi prin cei nedemni, pentru a mântui poporul (credincioşilor)."[525] După Sf. Ignatie Teoforul, episcopul lucrează „în voinţa lui Hristos"[526], adică exprimă voinţa lui Hristos în Biserică prin tot ceea ce face.

Acum putem răspunde întrebării: în ce fel mediază preoţia specială, de hirotonie, o experienţă mai autentică a Dumnezeirii lui Iisus Hristos decât preoţia generală a protestanţilor. Felul în care s-a arătat Hristos în trup nu este doar rezultatul condiţionării istorice a ipostasului său dumnezeiesc; întruparea a revelat *chipul etern* la Fiului, adică a arătat cum este el din eternitate, independent de contactul său cu istoria, cu oamenii. Este exact ceea ce neagă protestanţii. Preoţia cu cele trei trepte ale sale nu sunt decât o prelungire a întrupării lui Hristos, o modalitate prin care Hristos îşi continuă prezenţa în istorie, în Biserică, şi care, asemenea trupului său istoric, îi revelează voinţa dumnezeiască. *Preoţia îl face prezent pe Hristos aşa cum este el cu adevărat, independent de*

---

[522] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică …*, vol.3, p.149

[523] Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Timoth., hom. II, 4*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris 1924, vol. 2, p.163, n.2

[524] Sf. Ioan Gură de Aur, *In Math., hom. L, 3*; cf. *In acta apostol., hom. XIV, 3*; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.163, n.3

[525] Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Timoth., hom. II, 3;* la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.163, n.4

[526] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către efeseni, 3, 12*; la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică …*, vol.3, p150, n.121

*coborârea sa în istorie, aşa cum este el ca Dumnezeu din eternitate*. În ciuda faptului că membrii clerului au propriile lor voinţe ca oameni individuali, distincţi unul de altul, voinţa pe care ei o manifestă în Biserică în calitatea lor de purtători ai preoţiei lui Hristos este voinţa divină a lui Hristos. Ei reflectă în Biserică voinţa sa divină tot aşa cum natura sa umană reflecta natura şi voinţa sa divină.

Revelându-i voinţa în Biserică aşa cum este ea din eternitate, preoţia specială, preoţia harică este cea mai eficientă pavăză a Bisericii împotriva secularizării mesajului şi semnificaţiei lui Iisus Hristos pentru istoria umană. Preoţia împiedică poporul lui Dumnezeu şi pe fiecare credincios să se piardă în arbitrarul experienţelor subiective, deoarece ea revelează, mai exact face prezentă în Biserică voinţa lui Hristos aşa cum este ea independentă de experienţa umană, independentă de condiţionările istorice sau subiective ale prezenţei sale în lume şi-n suflete. Dacă înţelegem prin secularizare eliminarea oricărei semnificaţii transcendente, supra-istorice, divine a lui Hristos în favoarea interpretării sale pur istorice, pur umane, preoţia împiedică o asemenea consecinţă tocmai prin afirmarea în Biserică şi-n lume a lui Hristos ca Dumnezeu, ca fiinţă anterioară istoriei şi creaţiei, dumnezeiască cu adevărat, deci capabilă să mântuiască umanitatea căzută, să săvârşească, cu alte cuvinte, cea mai mare minune pe care a cunoscut-o istoria şi care este învierea. Preoţia este, aşadar, acea forţă care menţine în Biserică conştiinţa clară a învierii tuturor ca destin final al istoriei devenit posibil numai ca urmare a învierii reale, istorice a lui Hristos. Această conştiinţă se bazează pe credinţa obligatorie, independentă de experienţa individuală, a dumnezeirii lui Iisus Hristos cel istoric. Or, preoţia specială este tocmai acea forţă spirituală care asigură obligativitatea credinţei în dumnezeirea şi învierea lui Iisus.

Abandonarea preoţiei speciale în favoarea celei generale sau a tuturor nu face decât să subiectivizeze experienţa prezenţei lui Hristos în Biserică până la punctul în care fiecare va crede numai ceea ce-i va permite condiţia sa istorică să creadă, condiţia sa istorică marcată de mentalitatea timpului în care trăieşte, dar şi de predispoziţiile sale sufleteşti şi culturale. Experienţa protestantă a condus în cele din urmă la raţionalizarea totală a misterului hristic tocmai pentru că în calea unei experienţe religioase condiţionate exclusiv de filosofiile timpului, cum a fost experienţa germană mai ales, de la Reformă până astăzi, n-a mai stat ca pavăză nici o forţă spirituală cum este preoţia de hirotonie; în aceste condiţii subiectivitatea fiecărui credincios a devenit atotstăpânitoare,

rezultatul fiind pulverizarea Bisericii celei una în nenumărate „mărturisiri“ confesionale sau individuale. Această subiectivizare a experienţei lui Hristos în cadrul numeroaselor secte protestante nu este decât semnul şi cea mai clară expresie a pierderii oricărei obiectivităţi, a oricărui caracter adevărat al experienţei lor religioase, creştine, în ciuda criticilor pe care le aduc Bisericii Ortodoxe şi celei Catolice pentru că acestea păstrează preoţia specială.

2. *Hirotonia – condiţie a obiectivităţii prezenţei lui Hristos în Biserică*. Preoţia revarsă în Biserică darurile unei Împărăţii care nu este din lumea aceasta, ci din cea veşnică a lui Iisus Hristos Dumnezeu. Referindu-se la apostoli şi adresând rugăciunea sa Tatălui, Iisus spune la un moment dat: „le-am dat cuvântul tău şi lumea i-a urât, pentru că *ei nu sunt din lume, precum nici eu nu sunt din lume*.“ (IOAN XVII, 14). Reluând această idee, Sf. Ioan Gură de Aur spune la rândul său: „Noi am primit cuvântul vestirii şi am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală şi a preoţiei în general.“[527] Aşadar, învăţătura pe care o aduce în mijlocul Bisericii clerul nu aparţine lumii acesteia, nu depinde, sub aspectul conţinutului, de timpul şi indivizii în mijlocul cărora ea răsună. Prin toţi purtătorii preoţiei lui Hristos se revarsă în lume o învăţătură şi daruri care îl reprezintă pe Hristos aşa cum este el mai presus de istorie, adică din totdeauna: Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat. Dar forţa de a afirma o asemenea învăţături în mijlocul unei lumi păcătoase nu poate veni din adâncurile omului, ci de dincolo de el şi de istorie: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, fără numai în Duhul Sfânt.“ (I CORINTENI XII, 3).

Episcopul, preotul şi diaconul reprezintă fiecare cele trei trepte fundamentale ale Preoţiei ca Taină. În fiecare din aceste trei trepte nu se poate accede decât prin hirotonie, adică prin pogorârea nevăzută a Duhului Sfânt sub forma vizibilă a „punerii mâinilor“ episcopului pe capul candidatului. Semnificaţia acestui ritual este aceea că, prin acest ritual, candidatul care devine părtaş la preoţia lui Hristos capătă puterea de a afirma dumnezeirea lui Hristos în mijlocul unei lumi care, în mod natural, tocmai datorită coruperii naturalului, o respinge. Această putere nu poate aparţine acestei lumi, ci este o putere de natură superioară, o putere care copleşeşte orice raţiune omenească, oferind forţa afirmării învierii tuturor în Iisus Hristos. Această putere este, evident, numai

[527] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Coloseni, 3,5; PG 62, 324*; la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.3, p.157, n.129

puterea Duhului lui Dumnezeu care coboară asupra candidatului la hirotonie şi-i impregnează întreaga fiinţă pentru totdeauna. Prin acceptarea hirotoniei, candidatul, indiferent de treapta în care intră, se angajează să exprime de acum înainte nu voinţa sa personală, ci pe aceea a lui Hristos, astfel încât, fie el episcop, preot sau diacon, să acţioneze din acel moment numai „în voinţa lui Hristos". Dar el nu doar se angajează în baza forţelor şi a determinări sale pur umane; el şi primeşte efectiv forţa afirmării dumnezeirii lui Hristos în mijlocul unei lumi care, dominată de păcat, respinge această învăţătură din întreaga ei fiinţă. Iar forţa pe care o primeşte în acest scop candidatul la hirotonie este însăşi forţa divină a Sfântului Duh.

Referindu-se la semnificaţia ritualului hirotoniei, Părintele D. Stăniloae spune: „Diaconul îngenunchează cu piciorul drept în faţa Sfintei Mese. Pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul şi-l reazimă pe ele. El arată prin aceasta că se predă acum ca jertfă vie lui Hristos, căci pe Sfânta Masă se află totdeauna Hristos ca jertfă. […] Candidatul la preoţie îngenunchează în faţa Sfintei Mese cu amândouă picioarele, arătând că se predă mai accentuat lui Hristos. […] La hirotonia arhiereului, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia dintre episcopi, ci şi Sfânta Evanghelie, indicându-se, pe de o parte, sarcina principală ce o primeşte noul arhiereu, pe de alta, accentuându-se credinţa că Hristos însuşi şi-l face organ deplin al său."[528] Fiecare treaptă îl mărturiseşte pe Hristos aşa cum este el cu adevărat, nealterat de subiectivitatea umană. Dar forţa necesară acestei „de-subiectivizări" a clericului, fie el diacon, preot sau chiar episcop, nu o poate găsi decât în Duhul lui Dumnezeu care coboară asupra sa la hirotonie. De aceea rugăciunea hirotoniei începe cu cuvintele: „Dumnezeiescul har, acela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele cu lipsă le împlineşte, prohiriseşte pe cucernicul (i se pronunţă numele şi treapta) în diacon (sau preot sau episcop). Să ne rugăm, dar, pentru dânsul, ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh."[529]

Hirotonia se săvârşeşte cu conştiinţa că săvârşitorul Tainei este însuşi Iisus Hristos şi că puterea care se transmite candidatului este aceea a Sfântului Duh menită să-l prezinte în lume pe Hristos aşa cum este el de dinainte şi distinct de lume. *Misiunea clerului este tocmai aceea de a-l arăta în lume pe Hristos ca cel ce nu este din lume.* „Conştiinţa că

[528] D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.172, 173, 175
[529] La D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p.172

Hristos este de faţă şi lucrează în această Taină, mai spune Părintele Stăniloae, uneşte într-o adâncă cutremurare şi responsabilitate pe săvârşitorul Tainei cu cei ce-l asistă, pe de o parte, şi cu primitorul ei, pe de alta. În această întâlnire de suflete pătrunse de conştiinţa prezenţei şi lucrării aceluiaşi Hristos se săvârşeşte trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte la slujitorul cel nou."[530]
S-ar mai putea adăuga că săvârşirea hirotoniei în mijlocul unui altar pe al cărui tavan este pictată Prea Sfânta Fecioară ca Maică cerească a Bisericii ar semnificaţia ei profundă. În primul rând, altarul semnifică Împărăţia lui Dumnezeu din care este trimis apoi clericul în lume, în naos şi pronaos, să anunţe şi să aducă spre pregustare poporului lui Dumnezeu bogăţiile acestei Împărăţii care nu este din lumea aceasta. El este un trimis al lui Hristos aşa cum au fost trimişi în lume apostolii înşişi. El aduce lumii atât vestea apropierii Împărăţiei Cerurilor, cât şi darurile acesteia, respectiv Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, atât ca o dovadă a bogăţiilor Noului Canaan, cât şi ca hrană de întărire pe drumul plini de primejdii prin pustietatea istoriei către noua împărăţie. În al doilea rând, faptul că hirotonia are loc sub „ochiul" Sfintei Fecioare pare menit să arate că aceeaşi putere care-l face prezent în Biserică şi-n lume pe Hristos prin intermediul clericilor „prohirisiţi" prin acest ritual a făcut posibilă prezenţa în istorie, în lume, prin ea, a aceluiaşi Hristos, la „plinirea vremii". Acelaşi Duh care a dat Fecioarei puterea de a-l întrupa pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, oferă şi clericilor puterea de a-l face prezent peste veacuri pe acelaşi Hristos în Biserică şi-n lume.
Ajungem acum la problema infailibilităţii episcopilor şi a clerului în general. Voinţa umană a lui Hristos a fost infailibilă, deoarece, nefiind o voinţă personală, adică o voinţă izvorâtă dintr-un ipostas uman distinct de ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos, ci doar voinţa sa naturală, umană, ea s-a supus în întregime voinţei dumnezeieşti. Clericii au însă propria lor voinţă ca ipostase umane distincte de acela al lui Hristos; deşi ei sunt, într-adevăr, „în voinţa lui Hristos", cum spune sfântul Ignatie Teoforul, voinţa lor nu poate fi, totuşi, identică cu aceea a lui Hristos tocmai datorită acestei diferenţe. Iată de ce afirmarea infailibilităţii unui episcop, fie el şi papa însuşi, sau chiar a întregului episcopat este o erezie. „Episcopii, spune Părintele Stăniloae, se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar şi în legătura lor smerită cu toată Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei

[530] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol.3, p.173

o formă de corp separat care-şi apără nişte privilegii lumeşti. *Precum e de greşit primatul unei singure persoane, tot aşa de greşit e primatul unui corp restrâns*, înţeles în acelaşi spirit.“[531]

3. *Problema succesiunii apostolice a ierarhiei bisericeşti*. Puterea de a-l vesti nealterat pe Hristos în lume, adică de a-l vesti ca cel ce nu este din lumea aceasta, provine ea însăşi din afara lumii noastre, adică de la Duhul Sfânt, din Împărăţia lui Dumnezeu. această putere nu poate fi, deci, oferită cuiva decât de către cineva care a primit-o în prealabil de la Hristos. Or, primii care au primit-o de la el au fost apostolii, cărora Hristos le-a spus: „Luaţi Duh Sfânt: cărora le veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute.“ (IOAN XX, 22-23). Această putere dumnezeiască apostolii au transmis-o apoi episcopilor care i-au urmat (II TIMOTEI I, 6), iar aceştia altor episcopi şi aşa mai departe până astăzi şi până la sfârşitul timpurilor. Aceasta este succesiunea apostolică. „Dăruirea Sfântului Duh, spune Sfântul Grigore Palama, se face prin atingerea mâinilor trupeşti, care transmite celui care se apropie cu sinceritate şi cu adevărat, lucrarea dumnezeiască şi harul dumnezeiesc, care la rândul ei se transmite prin aceasta iarăşi altuia şi prin el iarăşi altuia şi trece prin succesiune, întinzându-se împreună peste tot timpul.“[532]

Eusebiu al Cezareii, supranumit „părintele istoriei bisericeşti“, spune şi el că „întâi-stătătorii, judecătorii şi sfătuitorii cetăţii celei frumoase (a Bisericii) şi-au luat începutul de la apostolii şi ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor încă şi acum, odrăslind ca dintr-o sămânţă bună, strălucesc întâi-şezătorii Bisericii lui Hristos.“ [533] Clement al Romei spune şi el acelaşi lucru: apostolii, „propovăduind în ţări şi cetăţi…, au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii şi diaconii celor ce aveau să creadă…, şi au dat dispoziţia ca, dacă vor adormi ei, să le urmeze alţi bărbaţi cercaţi în slujba lor.“[534] În sfârşit, Hippolyt al Romei spune că episcopii „sunt socotiţi succesorii apostolilor şi părtaşi ai aceluiaşi har şi păzitori ai arhieriei şi învăţăturii Bisericii.“[535]

---

[531] D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.152

[532] Sf. Grigore Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască, 20*; în *Filocalia,* vol.7, p.398; la I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Bucureşti 1999, p.187

[533] Eusebiu al Cezareii, *Erminie la psalmul 68, 35; PG, vol.23, col.1104*; la D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.164, n.140

[534] Clement al Romei, *Prima epistolă către corinteni, cap.42-44*; la D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.164, n.138

[535] Hippolyt al Romei, *Împotriva tuturor ereziilor, 1*; la D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.164, n.139

Două sunt problemele pe care le ridică succesiunea apostolică: una se referă la deplinătatea harului pe care aceşti succesori ai apostolilor, care sunt episcopii, îl au în raport cu apostolii înşişi; a doua este aceea a gradului în care s-a păstrat această succesiune în afara Bisericii ortodoxe şi, în consecinţă, în ce măsură poate fi recunoscută validitatea hirotoniilor din cadrul altor confesiuni. În legătură cu prima problemă Părintele Stăniloae exprimă următoarea opinie surprinzătoare: „Dar, ca urmaşi în deţinerea plenitudinii harului apostolesc, episcopii nu sunt, totuşi, egali în toate cu apostolii. Aceştia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot timpul activităţii mântuitoare a lui Hristos lângă el şi de a fi fost martori că acest Hristos, cunoscut de ei în mod exact şi deplin, a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lângă Hristos au putut da, de fapt, mărturie că el a înviat sau că înviatul este Hristos însuşi, după ce l-au văzut înviat (FAPTE I, 21-22). […] Spunând că cei doisprezece apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lângă Iisus şi l-au văzut înviat, au fost martorii prin excelenţă ai învierii lui, nu excludem că, pe lângă ei, au fost şi alţi martori importanţi; dar aceştia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând şi ei multă vreme în jurul lui Iisus, nu au stat, totuşi, tot timpul lângă el, deci nu l-au cunoscut deplin (I CORINTENI XV, 6; LUCA X, 1). De aceea, toată credinţa în Hristos îşi are ultima bază în apostoli."[536] Această afirmaţie ridică o mare întrebare: ce anume i-a făcut pe apostoli să-şi dea seama că omul Iisus era, de fapt, însuşi Hristosul, Fiul lui Dumnezeu? Ochii şi urechile lor pământeşti? Sau „ochii" şi „urechile" Duhului Sfânt? Dacă tăria mărturisirii apostolilor s-a bazat pe faptul că ei l-au urmărit pe Iisus, l-au văzut şi l-au auzit direct mai mult ca oricine altcineva, este de neexplicat lepădarea Sfântului Petru şi fuga celorlalţi ucenici, ca şi apostazia lui Iuda sau chiar respingerea totală din partea fariseilor şi a cărturarilor (IOAN VIII, 59). Mai mult, după acest criteriu Pavel nu mai poate fi considerat un apostol autentic. Iar dacă episcopii care au urmat prin succesiune apostolilor nu-l cunosc în aceeaşi măsură pe Hristos cum l-au cunoscut apostolii, atunci Hristos nu mai este tot atât de deplin prezent peste veacuri în Biserică, pe cât a fost de prezent între apostoli în timpul vieţii sale pământeşti şi Tradiţia nu mai este nici ea egală cu Scriptura. Este exact ceea ce susţin cu fervoare protestanţii şi în special Oscar Cullman, care ignoră cu totul semnificaţia gravă a

[536] D. Stăniloae, *Teologia Dsogmatică …*, vol.3, p.155-156

acuzaţiei: „ochi au şi nu văd, urechi au şi nu aud“ (PSALMUL CXXXIV, 16-17; MATEI XIII, 14, 15; LUCA XIX, 42; XXIV, 16).
Singurul care oferă cu adevărat „ochii“ şi „urechile“ menite să-l poată vedea pe Iisus Hristos în adevărata sa semnificaţie este Duhul Sfânt. Dar Duhul n-a fost dat nici măcar apostolilor decât abia după ce a fost proslăvit Iisus, adică după învierea sa (IOAN VII, 39; XX, 22; FAPTE II, 4). Căci nimeni nu poate recunoaşte, nu poate „vedea“ cu adevărat că „Domn este Iisus“ decât dacă are asupra sa Duhul lui Dumnezeu (I CORINTENI XII, 3; I IOAN IV, 2). Însuşi Pavel, dacă a devenit apostol egal cu cei doisprezece, a devenit ca urmare a unei „vederi“ şi a unei „auziri“ în Duhul a lui Iisus Hristos, întâmplată lui pe drumul Damascului, când el, tocmai datorită Duhului care a coborât peste el, a „auzit“ şi a „văzut“ exact ceea ce nu voise să creadă mai înainte, în timp ce însoţitorii săi n-au auzit sau n-au văzut nimic (FAPTE XXII, 69; XXVI, 13-19). Apostolii au, într-adevăr, ceva unic: ei sunt primii care au văzut „în Duhul“ mesianitatea şi dumnezeirea lui Iisus Hristos. Or, tocmai această „vedere“ şi „auzire“ au transmis-o ei celor ce –au urmat, iar nu rezultatele unei vederi şi ale unei auziri fizice (I IOAN I, 11-5). Dar dacă vederea pe care ei au transmis-o este una „în Duhul“, atunci vederea lui Iisus Hristos de către cei ce i-au urmat la conducerea Bisericii, la „supravegherea (episcopia)“ ei, este tot atât de deplină ca şi aceea pe care au avut-o apostolii înşişi; ea cuprinde aceeaşi „ştiinţă“ pe care au avut-o şi apostolii, nu mai puţină (I IOAN II, 20). În baza acestei „ungeri“ a Duhului Sfânt, care aici se referă la Taina Mirungerii, dar se poate referi cu atât mai mult la Taina Hirotoniei, succesorii apostolilor au aceeaşi capacitate de „vedere“ şi „auzire“ întocmai cu apostolii. Altfel, prezenţa lui Hristos în Biserica veacurilor care au urmat va fi una mult diminuată, ca să nu zicem inexistentă, cum afirmă protestanţii. Când fac această afirmaţie, teologii ortodocşi nu sunt, desigur protestanţi. La vremea când lucrarea lui Cullman a apărut impactul ei teologic a fost considerabil. Aşa că afirmaţiile citate mai sus nu sunt decât o neatenţie pasageră din partea Părintelui Stăniloae.
A doua problemă este aceea a validităţii hirotoniilor din cadrul altor confesiuni. Canoanele Bisericii reglementează în multe feluri această problemă care depinde de recunoaşterea pentru acele Biserici a succesiunii apostolice. Dogmatistul grec H. Andruţos rezumă deciziile în cauză astfel: „În ce priveşte preoţia clericilor din afara Bisericii, întrucât problema aceasta face parte din problema generală a validităţii Tainelor din afara Bisericii, au fost spuse cele cuvenite mai sus (p.253). Aici

amintim numai atât că, prin *iconomie*, preoţia din afara Bisericii, unde se recunoaşte ca Taină şi se săvârşeşte canonic, nu se repetă; nici nu se hirotonesc din nou cei ce vin din aceste Biserici în Biserica Ortodoxă, ori în Biserica Apuseană., după pilda Bisericii vechi. Prin urmare, clericii care vin la Ortodoxie din Biserica Latină, Armeană şi de la altă Biserică oarecare, care au preoţie, prin *iconomie* nu trebuie să fie hirotoniţi din nou. În ce priveşte, însă, clericii protestanţilor este uşor de înţeles că aceştia, neprimind preoţia (nerecunoscând-o ca Taină, n.n.), n-au fost rânduiţi canonic în treaptă; de aceea, când vin la Ortodoxie se hirotonesc din nou sau, mai bine zis, se hirotonesc întâia oară, dacă au celelalte însuşiri cerute de preoţie."[537]

4. *Puterile conferite de hirotonie clerului în Biserică*. Preoţia ca Taină are trei trepte fundamentale la care accesul se face numai prin hirotonie. Această măsură are o puternică bază nou-testamentară. Astfel, pentru treapta diaconatului găsim temei în cartea *Faptelor* unde este descrisă alegerea şi hirotonia celor şapte diaconi: „Au ales pe Ştefan…, pe Filip, pe Prohor… etc., pe care i-au pus înaintea apostolilor, şi ei, rugându-se, *şi-au pus mâinile peste ei*." (FAPTELE APOSTOLILOR VI; 5-6). Cu privire la treapta preoţiei găsim în aceeaşi carte informaţia că Pavel şi Barnaba, treceau prin diferite oraşe din Asia Mică, „întărind sufletele ucenicilor, îndemnându-i să stăruie în credinţă şi arătându-le că prin multe suferinţe trebuie să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu şi, *hiritonindu-le preoţi în fiecare biserică*, rugându-se cu postiri, i-au încredinţat pe ei Domnului în care crezuseră." (FAPTELE APOSTOLILOR, XIV, 22-23). În fine, treapta episcopatului are ca temei textul Sf. Pavel, care, scriindu-i a doua oară lui Timotei, îi spune: „Îţi amintesc să aprinzi şi mai mult din nou harul lui Dumnezeu, care este în tine, *prin punerea mâinilor mele*. (II TIMOTEI I, 6).

Ca Taină Preoţia reveleazǎ misterul coborârii în lume a lui Hristos Dumnezeu şi al prezenţei sale în Biserică. Cu alte cuvinte, propovăduirea clerului nu are ca obiect Hristos cel istoric, cel trupesc, cum cred protestanţii, ci obiectul sau, mai bine-zis, conţinutul ei este Hristos cel înviat, astfel încât adevărul pe care ierarhia îl transmite lumii nu este din lumea aceasta (I CORINTENI XV, 1-8, 11-17). Când Mântuitorul îi trimite pe apostoli la propovăduire spunându-le: „Mergând, învăţaţi toate neamurile…, învăţându-i să păzească toate câte v-am poruncit eu vouă…" (MATEI XXVIII, 19-20), trebuie să înţelegem că accentul

---

[537] H. Andruţos, *Simbolica*, Craiova 1955, p.317

acestei propovăduiri cade pe dumnezeirea lui Iisus Hristos dovedită de învierea lui din morţi. Insistenţa Mântuitorului ca apostolii să-i fie martori „în Ierusalim şi-n toată Iudeea şi Samaria până la marginile pământului“ înseamnă, de fapt, ca ei să-i fie martori ai învierii sale din mormânt. Acesta este sensul şi scopul enumerării de către evanghelişti şi mai ales de către Sf. Pavel a „arătărilor“ lui Iisus după înviere (I CORINTENI XV, 5-8). Într-adevăr, dumnezeirea lui Iisus Hristos şi consecinţa ei: învierea sunt un conţinut ideatic ce nu aparţine lumii noastre, ci Împărăţiei Cerurilor, şi pe care clerul cu greu îl face crezut între oamenii pe care-i cheamă să intre în această Împărăţie. Dar hirotonia oferă clericilor puterea Duhului Sfânt, singura capabilă să biruie rezistenţa unei lumi păcătoase şi chiar a neputinţelor proprii în materie de credinţă (MATEI X, 20).
Calitatea fundamentală a apostolilor, conferită lor de însuşi Iisus Hristos, este aceea de a fi *martori ai minunilor pe care le-a săvârşit în lume, dar mai ales ai patimilor şi învierii lui.* Trimiţându-i să propovăduiască în întreaga lume, Iisus le spune înainte să se înalţe la ceruri: „Veţi lua putere de sus, venind Duhul Sfânt peste voi, şi-mi veţi fi mie martori …până la marginea pământului.“ (FAPTELE APOSTOLILOR I, 8). Apostolii au activat din acel moment marcaţi definitiv de conştiinţa că ei sunt martorii lui Iisus şi că tocmai acest lucru constituie miezul propovăduirii lor: „Noi, îi spune Petru sutaşului Corneliu şi tuturor celor care-l ascultau acolo, suntem martori pentru toate cele câte a făcut el (Iisus) în ţara iudeilor şi-n Ierusalim. Pe acesta (iudeii) l-au omorât, spânzurându-l pe lemn, dar Dumnezeu l-a înviat a treia zi şi l-a dat să se arate nu la tot poporul, ci nouă, martorilor, dinainte rânduiţi de Dumnezeu, care am mâncat şi am băut cu el după învierea lui din morţi.“ (FAPTE X, 39-41). Acelaşi lucru le-a spus şi celor ce-l ascultau la Cincizecime: „Dumnezeu a înviat pe acest Iisus căruia noi toţi îi suntem martori.“ (FAPTE II, 32). Vorbind apoi preoţilor din comunităţile pe care le-a întemeiat, Petru se identifică pe sine ca „martor al patimilor lui Hristos şi părtaş al slavei celei ce va să se descopere.“ (I PETRU V, 1).
În urma convertirii sale survenită pe drumul Damascului, Pavel primeşte sfatul lui Anania care-i spune: „Dumnezeul părinţilor noştri te-a ales de mai înainte pe tine ca să cunoşti voia lui şi să vezi pe Cel drept (adică pe Iisus) şi să auzi glas din gura lui. Martor vei fi lui, deci, în faţa tuturor oamenilor, despre cele ce ai văzut şi ai auzit.“ (FAPTE XXII, 14-15). Aceeaşi conştiinţă de martor care „a văzut“ şi „a auzit“ pe însuşi Iisus cel înviat o are şi Sfântul Ioan când scrie: „Ce am auzit, ce am văzut cu

ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieţii, …ce am văzut şi am auzit, aceea vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi.“ (I IOAN I, 1, 3). Subliniez, încă odată, că această calitate de a fi martor, cu care Iisus i-a investit pe Apostoli şi pe care apostolii şi-au asumato cu întreaga lor fiinţă, se referă la Iisus cel înviat, la slava sa eternă care s-a revelat apostolilor prin minunile, dar mai ales prin învierea sa din morţi, şi tocmai această semnificaţie precisă face ca această calitate să poată fi transmisă cu aceeaşi acurateţă celor ce au urmat lor peste veacuri, adică episcopilor şi preoţilor Bisericii. A fi martorul învierii lui Iisus înseamnă a fi martorul slavei sale veşnice, a cărei vedere nu trupul o garantează, nu contemporaneitatea istorică cu el, cu Duhul lui Dumnezeu care odihneşte peste Biserică în toate vremurile până la sfârşitul veacurilor (I CORINTENI XII, 3).
Al doilea mod în care Preoţia ca Taină revelează prezenţa lui Hristos în Biserică şi-n lume este exercitarea puterii de „a lega şi a dezlega“ păcatele oamenilor. Această putere a fost încredinţată apostolilor după înviere când Mântuitorul le-a spus: „Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi.“ (IOAN XX, 19-20). Mântuitorul îi anunţase deja dinainte de înviere că le va încredinţa această putere (MATEI XVI, 19; XVIII, 18). Semnificaţia acestei puteri este aceea că ea nu este de natură omenească, ci divină: „Cine poate să ierte păcatele, fără numai Dumnezeu?“ (MARCU II, 7). Nici un preot nu poate ca om să ierte păcatele cuiva, căci el însuşi este păcătos şi are mai întâi nevoie de iertare. Numai cineva fără de păcat poate exercita un asemenea drept. Dacă apostolilor le-a fost încredinţat, totuşi, acest drept, înseamnă că ei îl exercită în baza unei puteri care nu aparţine lumii acesteia, ci vine din Împărăţia Cerurilor: este puterea Duhului Sfânt primită de ei la Cincizecime, iar de urmaşii lor, episcopi şi preoţi, la hirotonie. Exercitarea acestui drept de a „lega şi a dezlega“ păcatele este în acelaşi timp şi semnul prezenţei lui Hristos în mijlocul Bisericii şi al lumii (MARCU II, 10), căci el are în sine această putere ca Dumnezeu pe care o încredinţează apoi şi clerului prin hirotonie.
Al treilea mod în care Preoţia ca Taină revelează prezenţa lui Hristos în Biserică este acela al aducerii în mijlocul poporului lui Dumnezeu a Darurilor Euharistice, adică a Trupului şi a Sângelui lui Iisus Hristos, care sunt daruri exclusiv ale Împărăţiei Cerurilor. Pâinea şi vinul euharistic, odată prefăcute la epicleză în Trupul şi Sângele real al lui Hristos, nu mai sunt daruri ale lumii acesteia, cum erau darurile de jertfă aduse pe altarul Legii Vechi; ele sunt daruri ale Împărăţiei lui

Dumnezeu, căci sunt Trupul şi Sângele lui Hristos cel înviat. A aduce astfel de daruri în mijlocul Bisericii nu este o putere omenească, ci una mai presus de lume: în mod evident ea este puterea Duhului Sfânt pe care clericii o primesc în momentul hirotoniei lor. Prin Darurile Euharistice prefăcute în Trupul şi Sângele lui Hristos în timpul epiclezei clerul în face prezent real pe Hristos în Biserică, în lume, tot atât de real pe cât de real a existat şi printre apostolii săi. De aceea activitatea liturgică a Preoţiei nu este numai una comemorativă, cum cred, în fond, toţi protestanţii, ci una de actualizare reală a prezenţei ecleziale a lui Hristos cel înviat.

Aşadar, contactul oricărui om cu activitatea învăţătorească sau evanghelizatoare a clerul de hirotonie este, de fapt, contactul cu o învăţătură care nu vine din înţelepciunea lumii acesteia (COLOSENI II, 8-9), ci din Împărăţia Adevărului dumnezeiesc. Apoi, contactul aceluiaşi om cu activitatea pastorală a clerului de hirotonie este, de asemenea, contactul cu o putere care nu-şi are originea şi fiinţa în limitele lumii noastre: este vorba de puterea de a ierta păcatele, pe care n-o poate avea cu adevărat decât cel singur fără de păcat, adică Marele Dumnezeu şi Mântuitor Iisus Hristos, şi care provine numai din Împărăţie Cerurilor. În fine, contactul cu activitatea sfinţitoare a clerului este pentru orice om contactul cu o serie de Daruri are, de asemenea nu aparţin lumii acesteia; ele sunt Darurile Împărăţiei lui Hristos pe care clerul, prin puterea Duhului Sfânt care i-a fost conferită, le aduce în lumea noastră, în mijlocul Bisericii, ca o pregustare a celor viitoare din care ne vom înfrupta deplin după învierea generală de la sfârşitul timpurilor. Iată de ce Preoţia specială sau de hirotonie îşi are rolul ei de neînlocuit în Biserică. În absenţa clerului de hirotonie fiecare individ ar cădea pradă subiectivismului celui mai arbitrar înlocuind Darurile şi Adevărul Împărăţiei lui Dumnezeu cu propriile fantezii, cum se vede că se întâmplă din plin în lumea protestantă. Preoţia de hirotonie este singura pavăză reală împotriva secularizării Bisericii, adică a reducerii învăţăturilor şi darurilor ei dumnezeieşti la o învăţătură şi la nişte daruri pur omeneşti, după măsura păcătoşeniei şi a limitării noastre ca fiinţe istorice.

5. *Caracterul indelebil al hirotoniei*. În lumea protestantă preoţia, de fapt funcţia de pastor, este revocabilă. Dacă pastorii îşi exercită funcţia numai din încredinţarea adunării credincioşilor lor, aceştia le-o şi pot retrage şi atunci, cel ce până atunci fusese pastor, nu mai este; el revine astfel la condiţia comună, aceea care nu-l deosebeşte cu nimic de restul adunării

care l-a revocat. În cadrul preoţiei de hirotonie lucrurile stau cu totul altfel. Odată hirotonit, diaconul, preotul sau episcopul nu mai face parte din masa credincioşilor, căci fiinţa sa întreagă a fost impregnată cu harul Sfântului Duh în vederea unui scop dumnezeiesc. Cel hirotonit nu este cleric prin voinţa poporului, ci prin harul lui Dumnezeu care sălăşluieşte asupra sa. El devine prin hirotonie trimisul lui Dumnezeu în mijlocul Bisericii şi al lumii ca să anunţe apropierea şi bogăţiile Împărăţiei Cerurilor. Se pune însă problema dacă acest har al hirotoniei, această pecete pusă pe fiinţa clericului, se poate pierde datorită unor păcate grave săvârşite de cleric. Problema s-a pus deja în secolul al IV-lea în Occident cu ocazia crizei donatiste.

În Biserica Cartaginei a apărut la un moment dat un conflict între proaspătul episcop hirotonit, Cecilian, şi episcopul de Casa Nigra, Donatus. Cecilian fusese hirotonit de episcopul Felix de Aptonga pe care partida lui Donatus a început să-l acuze de a fi cedat în timpul unei persecuţii, livrând autorităţilor romane cărţile sfinte; era acuzat astfel de a fi fost *traditor*. Cecilian a refuzat să compară în faţa unui conciliu convocat de Donatus şi care reunea şaptezeci de episcopi din Numidia. Drept consecinţă conciliul l-a depus pe Cecilian şi a numit la Cartagina episcop pe Majorinus. Erau acum doi episcopi la Cartagina, cel canonic, Cecilian, şi cel schismatic, Majorinus. Astfel începu schisma donatistă. Cum Majorinus a murit după numai trei ani, locul său a fost luat în 315 ca episcop schismatic, de Donatus cel Mare şi abia acesta, prin abilitatea sa deosebită, a reuşit să dea adevăratul nume al schismei, provocând o situaţie în Biserica Africană care a durat până în secolul al VI-lea.

În esenţă, reproşul donatiştilor împotriva lui Cecilian era următorul: din moment ce Felix de Aptonga căzuse în persecuţie predând păgânilor cărţile sfinte, comiţând astfel un păcat de moarte, el nu mai era episcop adevărat. Prin cădere, afirmau donatiştii, el şi-a pierdut harul hirotoniei. În aceste condiţii hirotonirea de către Felix a lui Cecilian era nulă, căci, ne mai având el însuşi harul acesta, el n-a avut ce transmite celui hirotonit de el. Donatiştii spuneau: „Cum să dea cel ce nu are ce să dea, *qui non habet quod det, quomodo dat?*"[538] Aşa cum un mort spiritual nu poate da viaţă altuia, adică nu-l poate naşte la credinţă, tot astfel şi un cleric căzut: el nu mai poate da cuiva harul pe care nu-l mai are.[539]
Pentru a arăta că ei nu acordă nici un respect acestor clerici hirotoniţi de Felix cel căzut, donatiştii nu s-au sfiit să calce în picioare undelemnul sfinţit de aceştia şi chiar Sfânta Euharistie. Considerându-i nehirotoniţi

[538] Optat de Mileve, V, 6; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.228, n.1
[539] J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.228, n.2

cu adevărat, ei au început să rehirotonească pe cei care părăseau Biserica şi se adăugau sectei lor.[540]

Reacţia Bisericii adevărate n-a întârziat. Mai multe concilii convocate la insistenţa donatiştilor au sfârşit prin a da câştig de cauză lui Cecilian, absolvindu-l de orice vină pe Felix împotriva căruia nu s-a găsit nici o dovadă că trădase în persecuţie. Mai mult decât atât, conciliul de la Arles (august 314) a decretat fără echivoc prin canonul 13 că, cei hirotoniţi chiar de către *traditori*, dacă sunt demni să rămână în cler, nu trebuie să sufere din cauza acestei circumstanţe a hirotonirii lor.[541] Condamnarea donatismului a arătat astfel, în premieră pentru istoria controverselor dogmatice, că harul hirotoniei nu depinde de factorul uman, adică de curăţia morală a celui căruia i-a fost conferit. Dacă afirmaţia donatistă ar fi fost valabilă, cine ar mai putea şti care cleric poate administra valid Sfintele Taine şi care nu, din moment ce păcatele grave, de cele mai multe ori sunt săvârşite în ascuns, astfel încât numai Dumnezeu le ştie cu adevărat? Rigorismul donatist conţinea germenii distrugerii Bisericii şi mai ales a credinţei că harul nu-şi are originea în vrednicia umană, ci-n voinţa lui Dumnezeu.

Criza donatistă a ridicat ulterior o altă problemă: cel ce sfârşeşte prin a fi caterisit de Biserică pentru aceste greşeli grave mai posedă sau nu harul Hirotoniei? Discuţia este, evident, deplasată aici nu asupra păcatelor, ci asupra actului caterisirii în sine. Răspunsul nu poate fi decât similar celui dat problemei donatiste: prin caterisire clericului nu i se ia harul, ci pierde numai dreptul de a-şi exercita funcţia pe care acesta i-o conferă. Devreme ce harul nu este dat de om, ci de către Sfântul Duh prin mâinile episcopului, nimeni, afară de Sfântul Duh însuşi, nu-l mai poate retrage. Cel caterisit este însă respins de Biserică, considerat nevrednic de harul care i s-a încredinţat prin hirotonie. Caterisirea este, cu alte cuvinte, o suspendare din funcţie a clericului condamnat. Ideea retragerii harului însuşi în actul caterisirii trebuie respinsă categoric, pentru a elimina orice bănuială că acordarea acestui har ar fi opera unui om sau a unui grup, fie el format şi din episcopi. Episcopul este numai un instrument al harului: cel ce face prezent pe Hristos în preoţi este Duhul lui Dumnezeu care coboară peste ei la chemarea şi prin mâinile episcopului. Harul hirotoniei nu depinde nici de episcop, nici de comunitate, nici chiar de persoana

[540] Optat de Mileve, II, 19, 21; Augustin, *Epist. CVIII, 19; Contra litter. Petiliani, III, 44*; *Gesta collation*., I, 201, col.1339; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.228, n.4, 3

[541] Hefele, *Histoire des Conciles*, ediţia a doua, vol.1, p. 289; *Epist. II synodi arelatensis ad Sylvestrum papam*, PL, VIII, 818 şi urmare; la J. Tixeront, *op. cit.*, vol.2, p.229, n.4

celui hirotonit., ci numai de Dumnezeu. Dar nimeni nu-şi poate lua acest dar singur, adică în afara Biserici sau independent de episcop.

## Botezul şi Mirungerea

1. *Semnificaţia Botezului şi a Mirungerii. Legătura dintre ele.* Ambele Taine îşi au o puternică bază nou-testamentară. Iată câteva texte din cartea *Faptelor*: „Apostolii din Ierusalim, auzind că Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu, au trimis la ei pe Petru şi pe Ioan, care, coborându-se, s-au rugat pentru ei ca să primească Duhul Sfânt. Căci nu se pogorâse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezaţi în numele Domnului Iisus. Atunci puneau mâinile peste ei şi ei luau Duhul Sfânt.“ (FAPTELE APOSTOLILOR, VIII, 14-17). „Pe când Petru vorbea încă aceste cuvinte (în casa sutaşului Corneliu, n.n.), Duhul Sfânt a căzut peste toţi cei care ascultau cuvântul. Iar credincioşii care tăiaţi împrejur, care veniseră cu Petru, au rămas uimiţi, pentru că darul Duhului Sfânt s-a revărsat şi peste neamuri. Căci îi auzeau pe ei vorbind în limbi şi slăvind pe Dumnezeu. Atunci a răspuns Petru: poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezaţi aceştia care au primit Duhul Sfânt, ca şi noi? şi a poruncit ca aceştia să fie botezaţi în numele lui Iisus Hristos.“ (FAPTELE APOSTOLILOR, X, 44-48). „Pavel… a venit la Efes. Şi găsind câţiva ucenici, a zis către ei: primit-aţi voi Duhul Sfânt când aţi crezut? Iar ei au zis către el: dar nici n-am auzit dacă este Duh Sfânt. Şi el a zis: deci în ce v-aţi botezat? Ei au zis: în botezul lui Ioan. Iar Pavel a zis: Ioan a botezat cu botezul pocăinţei, spunând poporului să creadă în cel ce avea să vină după el, adică în Iisus Hristos. Şi auzind ei, s-au botezat în numele Domnului Iisus. Şi punându-şi Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor şi vorbeau în limbi şi prooroceau.“ (FAPTELE APOSTOLILOR, XIX, 1-6).
Toate aceste texte dovedesc strânsa legătură şi chiar semnificaţia comună a Botezului şi a Mirungerii. În vremea apostolilor Taina Mirungerii se administra, ca şi Hirotonia, ca şi Taina Vindecării, prin „punerea mâinilor“ apostolilor, aşa cum reiese clar din textele citate. Ulterior însă, această Taină, a şi aceea a Vindecării, a fost administrată prin ungere cu untdelemn sfinţit, după cum reiese din epistola a doua către corinteni a Sf. Pavel (I,21) sau din prima epistolă sobornicească a Sf. Ioan (II, 20, 27). Important este însă faptul că administrarea acestor două Taine avea loc în următoarele circumstanţe: predica apostolilor trezea în sufletele ascultătorilor credinţa în dumnezeirea şi învierea lui Iisus Hristos; ca

urmare, ei deveneau vrednici de a se boteza „în numele lui Iisus". Expresia însemna că ei se botezau crezând în numele lui Iisus de „Fiu al lui Dumnezeu", de „Domn" asupra morţii, de „Mesia" (FAPTELE APOSTOLILOR, VIII, 37). Aceasta era diferenţa dintre „botezul lui Ioan" şi botezul „în numele lui Iisus". Botezul lui Ioan pregătea sufletele pentru primirea adevăratului botez al lui Mesia, adică al lui Iisus cel înviat.

Botezului îi urma actul „punerii mâinilor" prin care Duhul Sfânt pogora peste cei botezaţi; efectul acestei pogorâri era asemenea celui al pogorârii Duhului la Cincizecime peste apostolii înşişi: „vorbirea în limbi" şi „proorocia". Trebuie precizat că limbile despre care este vorba aici sunt, desigur, cele vorbite de alte popoare, cum reiese din *Faptele Apostoloilor II,4,8*, (aşa-numitele „alte limbi"), dar mai ales de „limbile îngereşti" (I CORINTENI XIII, 1). Atât Botezul, dar mai ales Taina Mirungerii, care ar putea fi numită şi a Vorbirii în Limbi, sunt strâns legate de venirea Împărăţiei lui Dumnezeu printre oameni. „Vorbirea în limbi" era semnul coborârii reale a acestei Împărăţii peste cei botezaţi, căci aceştia începeau să vorbească limba îngerilor lui Dumnezeu. Chiar şi numai vorbirea „în alte limbi" omeneşti era semnul venirii acestei Împărăţii, căci Împărăţia mesianică va face să dispară cu totul dintre oameni efectele turnului Babel. „vorbirea în limbi" este semnul clar al faptului că cei botezaţi anticipau eshatonul, făcând prezentă atmosfera vremurilor viitoare, care vor fi vremurile păcii şi bunei înţelegeri între toţi oameni, între toate făpturile lui Dumnezeu.

Ce este atunci Botezul? Care este semnificaţia lui? Sf. Pavel, scriind romanilor, spune: „Au nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu el în moarte, prin botez, pentru ac, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii. […] Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu el, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului, …credem că vom şi vieţui împreună cu el, ştiind că Hristos, înviat din morţi, nu mai moare; moartea nu mai are stăpânirea supra lui. Căci ce a murit, a murit păcatului odată pentru totdeauna, iar ce trăieşte, trăieşte lui Dumnezeu. aşa şi voi, socotiţi-vă că sunteţi morţi păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru." (ROMANI VI, 3-4, 6, 8-11). „Dacă Hristos este în voi, continuă apostolul, trupul e mort pentru păcat; iar Duhul viaţă pentru dreptate. Iar dacă Duhul celui ce a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, cel ce a înviat pe Iisus Hristos din morţi va face vii şi

trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul său care locuieşte în voi.“ (ROMANI VIII, 10-11).
Botezul înseamnă, deci, trecerea celui ce se botează prin moartea lui Hristos Iisus pentru a ajunge la învierea sa. Făcând legătura cu cele de mai sus, putem spune că Botezul este Taina prin care catehumenul trece din împărăţia morţii, care este lumea aceasta, istoria, în Împărăţia Învierii, a vieţii veşnice, care este Împărăţia lui Hristos. Botezul este Iordanul cel spiritual care desparte lumea păcatului de Împărăţia Cerurilor şi pe care, traversându-l poporul lui Dumnezeu, iese oarecum din istorie şi intră real în atmosfera vremurilor eshatologice ale Noului Canaan sau Ierusalim cel proorocit în cartea *Apocalipsei.* Prin Botez Biserica devine anticiparea reală a Împărăţiei eshatologice a Cerurilor. Deşi aflaţi încă sub tirania timpului, a istoriei, cei botezaţi simt deja prezenţa unei Împărăţii care nu este din lumea aceasta (IOAN XVIII, 36). Atât Botezul, cât şi Taina Mirungerii sau a Vorbirii în Limbi revelează, descoperă în umanitate Taina coborârii reale a Împărăţiei lui Iisus Hristos, a venirii ei anticipate. Cele două Taine aduc în prezent, în fiecare om care se botează şi în general în Biserică eshatonul însuşi. Expresia „botezul lui Iisus“ marchează schimbarea majoră de mentalitate în rândul comunităţii evreieşti din jurul apostolilor: în locul unei împărăţii mesianice înţeleasă ca o împărăţie a independenţei politice faţă de romani, Iisus aduce vestea unei Împărăţii care nu este din lumea aceasta, a unei împărăţii spirituale al cărei sens nu este acela al trecerii de la robie la libertate politică sau socială, ci de la robia păcatului şi a morţii la libertatea fără egal a învierii. Că acesta este adevărata semnificaţie a Botezului ca trecere de la pustia suferinţelor şi a morţii la Noul Canaan al Împărăţiei Cerurilor o dovedeşte efectul „ungerii“ cu Duhul Sfânt, adică vorbirea „în alte limbi (omeneşti)“ sau chiar „în limba îngerilor“. Cele două Taine reprezintă „semnele“ pe care Biserica le face în lume şi prin care dezvăluie lumii coborârea reală a vremurilor eshatologice ale Împărăţiei Cerurilor în istorie. Cele două Taine sunt taine numai pentru ochii trupului; pentru ochiul duhovnicesc ele sunt descoperiri, semne limpezi ale adevărului făgăduinţei lui Iisus Hristos că va fi prezent în Biserică până la sfârşitul timpurilor (MATEI XXVIII; 19-20). Or, aşa cum reiese din text, făgăduinţa de a fi prezent între noi este făcută în contextul trimiterii apostolilor la propovăduire pentru a boteza toate neamurile.
2. *Efectele mântuitoare ale Botezului şi Mirungerii*. Botezul, ca şi Mirungerea, nu sunt doar nişte acte simbolice prin care ne declarăm apartenenţa la creştinism. Ele sunt acte cu efecte mântuitoare reale, acte

care descoperă, fac prezentă în fiinţa celui ce le primeşte Taina Împărăţiei Învierii lui Hristos. Efectele Botezului sunt astfel următoarele:
a. Curăţirea de păcatul strămoşesc, pentru adulţi şi copii, şi în acelaşi timp şi de păcatele personale pentru adulţi. „Pocăiţi-vă, le spune Petru ascultătorilor săi la Cincizecime, şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, *spre iertarea păcatelor voastre*, şi veţi primi darul Duhului Sfânt." (FAPTELE APOSTOLILOR, II, 38). Căci, spune Mântuitorul, „cel ce va crede şi se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi." (MARCU XVI, 16). „Botezul şterge şi vina şi pedeapsa pentru păcate, dar el nu nimiceşte şi urmările păcatului strămoşesc, cum sunt înclinarea spre rău, suferinţa etc. Acestea rămân şi-n omul botezat, aducându-i aminte de căderea sa şi dându-i ocazie să lupte împotriva lor. Urmările păcatului strămoşesc însă, cum ar fi, de exemplu, înclinarea spre rău, concupiscenţa, nu au în ele nimic vinovat, atâta timp cât creştinul nu consimte cu ele."[542]
b. Prin Botez renaştem la o viaţă nouă, devenind fii ai lui Dumnezeu: „Vedeţi ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim *fii ai lui Dumnezeu*, şi suntem. Pentru aceea lumea nu ne cunoaşte, pentru că nu l-a cunoscut nici pe el." (I IOAN III, 1). Prin Botez primim Duhul înfierii, care ne face să fim fii ai lui Dumnezeu prin har, aşa cum Hristos este Fiul lui Dumnezeu prin natură: „Pentru că n-aţi primit iarăşi un duh al robiei, spre temere, ci aţi primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva, adică Părinte!" (ROMANI VIII, 15). Botezul este astfel o veritabilă a doua naştere, cum spune Sf. Pavel: „El ne-a mântuit nu din faptele cele întru dreptate (ale Legii, n.n.), săvârşite de noi, ci după a lui îndurare, *prin baia naşterii celei de a doua şi prin înnoirea Duhului Sfânt*." (Tit, III, 5).
c. Cel renăscut prin Botez nu mai aparţine lumii păcatului, ci Împărăţiei Învierii lui Hristos a cărei anticipare în istorie este Biserica. Trăind în Hristos, el devine astfel locuitor al acestei „case a lui Dumnezeu" care este Biserica, mădular al acestui Trupul al său peste veacuri (I TIMOTEI III, 15). „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi la un Duh ne-am adăpat." (I CORINTENI XII, 13).
Cu privire la efectele Mirungerii Sf. Ciprian spune: „Cel botezat trebuie să fie şi uns, spre a putea deveni, prin Mir, adică prin ungere, unsul lui Dumnezeu şi a dobândi harul lui Hristos."[543] iar Sf. Chiril al

---

[542] T.D.S, vol.2, p.849
[543] TDS, vol.2, p.860

Ierusalimului adaugă: „Păziţi-vă de a socoti Mirul acesta ca untdelemn de rând, căci precum pâinea Euharistiei, după chemarea Sfântului Duh, nu mai este pâine obişnuită, ci Trupul lui Iisus Hristos, aşa după chemare, acest Sfânt Mir nu mai este un lucru de rând, ci un dar al lui Iisus Hristos şi al Duhului Sfânt, un dar care, prin prezenţa dumnezeirii sale, devine real şi eficace. De el ne slujim, ca să ungem simbolic fruntea şi organele simţurilor şi în clipa în care trupul vostru este uns în chip văzut, sufletul vă este sfinţit prin Sfântul şi de viaţă făcătorul Duh… Precum Hristos a ieşit afară după Botez şi după pogorârea Sfântului Duh şi a învins pe diavol, aşa şi voi, după Botez şi după Ungerea tainică fiind înarmaţi cu toate armele Sfântului Duh, vă împotriviţi puterii duşmane şi o învingeţi zicând: pot toate prin Hristos, care mă mântuieşte.“ [544]
Aceasta înseamnă că, dacă prin Botez primim iertarea păcatului strămoşesc şi a celor personale, în cazul adulţilor, prin Mirungere primim şi puterea de a rezista asaltului pe care diavolul îl îndreaptă asupra noastră pe tot parcursul vieţii, atâta timp cât încă suntem fiinţe supuse timpului, schimbării, cât încă mărşăluim prin istorie îndrum spre Împărăţie. Nimeni nu poate fi după Botez cu totul fără de păcat, căci ar însemna că Biserica nu mai trăieşte încă în limitele istoriei, ci a ajuns deja la destinaţia ei eshatologică, cum credeau novaţienii şi donatiştii. Cu toate acestea, creştinul nu mai este tot atât de dezarmat în faţa păcatului, cum este cel încă nebotezat, dacă voieşte cu adevărat să i se împotrivească. După Botez şi Mirungere diavolul nu mai acţionează din interiorul nostru, ci cum spunea Sf. Diadoh al Foticeii.[545] Dacă păcatul continuă să lucreze în noi şi după Botez, spune Sf. Marcu Ascetul, nu înseamnă că patimile sunt cele ce lucrează, ci noi ne înfăşurăm prin voia noastră liberă în legăturile păcatului, care au fost dezlegate prin Botez.[546]
3. *Condiţiile săvârşirii valide a Botezului şi a Mirungerii*. Săvârşitorul Botezului este, în mod obişnuit, episcopul sau preotul. Porunca de a-l săvârşi apostolii a dat-o însuşi mântuitorul, când i-a trimis la propovăduire în toată lumea (MATEI XXVIII, 19). În cazuri deosebite, Botezul poate fi săvârşit şi de diacon, aşa cum vedem că a făcut Filip, unul din cei şapte diaconi, care l-a botezat pe Simon Magul şi pe famenul etiopian (FAPTELE APOSTOLILOR, VIII, 12-13, 38). Pentru cazurile excepţionale Biserica a admis din vechi timpuri ca botezul, în caz de

---

[544] TDS, vol.2, p.860
[545] Vezi *Filocalia*
[546] TDS, vol.2, n.43

mare necesitate, să fie săvârşit şi de mireni, bărbaţi sau femei, şi chiar de către tatăl ori mama pruncului aflat în primejdie de moarte.[547] Se admite Botezul ereticilor, dar numai în cazul când Biserica acestora a păstrat, oarecum, succesiunea apostolică, iar ritualul după care s-a săvârşit Taina prevede întreita afundare în numele persoanelor Sf. Treimi pomenită distinct fiecare; este o recunoaştere prin *iconomie*. Nu este admis însă Botezul săvârşit de un păgân, chiar dacă acesta ar fi respectat toată rânduiala canonică; un păgân nu-l poate face pe altul să intre în Biserică, el care nu se află nici el înăuntrul ei. Dacă respectarea strictă a ritualului ar fi singura condiţie, atunci el ar avea o putere în sine, magică, şi atunci fiecare s-ar putea boteza şi pe sine însuşi.

Săvârşitorul Mirungerii este, de asemenea Episcopul sau preotul. La acest nivel nu mai este îngăduită săvârşirea Tainei de către Mireni, indiferent de pretextul invocat. În cazurile în care copilul aflat în primejdie de moarte a fost botezat de părinţii săi sau de un alt mirean, bărbat sau femeie, şi trăieşti după aceea depăşind primejdia, el trebuie adus la Biserică pentru ca episcopul sau preotul să completeze restul rânduielii canonice, dar mai ales să-i administreze Taina Mirungerii. Această rânduială cu privire la săvârşitorul Botezului şi a Mirungerii o prevede încă *Constituţiile Apostolilor* din secolul al III-lea unde aflăm următoarea învăţătură: „În privinţa Botezului, tu, episcop, şi tu, preot, am zis mai înainte şi repetăm şi acum: mai întâi să ungi cu untdelemn, după aceea să botezi şi în urmă să pecetluieşti cu Sf. Mir."[548]

Primitorul Tainei Botezului este orice copil şi orice adult viu. Botezul nu se administrează morţilor. În cazul copilului nu trebuie să fie nici o discuţie în această privinţă, căci în Vechiul Canaan n-au intrat adulţii din vremea lui Moise, ci prin hotărârea lui Dumnezeu numai copii, tocmai pentru nevinovăţia lor, pentru că, fiind incapabili să deosebească binele de rău datorită vârstei, n-au fost răspunzători de împotrivirea părinţilor lor faţă de făgăduinţele divine. Pentru acelaşi motiv Mântuitorul hotărăşte ca în Împărăţia Cerurilor să nu intre decât copii sau cei care redevin prin pocăinţă asemenea copiilor, adică fără împotrivire, nevinovaţi (MATEI XIX, 14; XVIII, 3). Condiţia fundamentală pentru a primi Botezul este credinţa în dumnezeirea şi-n învierea lui Iisus Hristos, iar Dumnezeu a hotărât că aceştia o au deja prin însăşi nevârstnicia lor (MATEI XVIII, 6); credinţa de care este vorba în acest caz, ca şi cea din

[547] TDS, vol.2, p852, n.50
[548] TDS, vol.2, 862

vremea lui Moise, înseamnă neîmpotrivirea la chemarea lui Dumnezeu de a moşteni Împărăţia Cerurilor.
La această condiţie a copilului, care este moştenitor de drept al Împărăţiei lui Hristos, adulţii trebuie să mai adauge voinţa de a se boteza de a abandona starea lor de păgânătate şi a întra în Biserica lui Hristos, manifestată în mod expres, şi pocăinţă pentru greşelile lor din trecut. În cazul Tainei Mirungerii primitorul este orice om botezat în mod valid, în condiţiile expuse mai sus. De obicei Taina aceasta se administrează imediat după Botez, de fapt, în cadrul slujbei Botezului, fiind urmată îndată de administrarea Sfintei Euharistii. Nici Botezul şi nici Mirungerea nu se administrează repetat, ci doar o singură dată. În cazul copiilor abandonaţi, despre care nu se cunoaşte dacă au fost botezaţi sau nu, există formula condiţională: „Se botează robul lui Dumnezeu (N), *dacă nu este botezat,...*“ În cazul aşa-numiţilor „monştri“ formula botezului este: „*De este acesta om, s*e botează robul lui Dumnezeu (N)…“ În fine, în cazul când cel ce urmează să fie botezat, copil sau adult, se află în stare de comă sau moarte aparentă, formula este: „*Dacă e viu*, se botează robul lui Dumnezeu (N)…“[549]

## Maslul şi Pocăinţa

1. *Semnificaţia bolii în NOUL TESTAMENT*. Vorbind celor din casa sutaşului Corneliu, Petru spune că Iisus a vindecat pe „toţi cei asupriţi de diavolul“. (FAPTE X, 38). Boala este văzută deci ca un semn al robirii omului de către diavol. La fel o defineşte şi Iisus când, referindu-se la femeia gârbovă, o numeşte: „această fiică a lui Avraam, pe care a legat-o satana“. (LUCA XIII, 16). Boala este, aşadar, semnul domniei satanei asupra neamului omenesc, a stăpânirii împărăţiei întunericului peste lume. Exemplele cele mai impresionante ale acestei crude realităţi sunt îndrăciţii: îndrăcitul din Gadara, „un om cu duh necurat, care-şi avea locuinţa în morminte, şi nimeni nu putea să-l lege nici măcar în lanţuri, pentru că de multe ori, fiind legat în obezi şi în lanţuri, el rupea lanţurile şi obezile le sfărâma şi nimeni nu putea să-l potolească şi neîncetat, ziua şi noaptea, era prin morminte şi prin munţi, strigând şi tăindu-se cu pietre“ (MARCU V, 2-6); sau fiul lunatic, care „pătimea rău, căzând adesea în foc şi adesea în apă“ (MATEI XVII, 14-16, 20-21). Nici din VECHIUL TESTAMENT nu lipsesc astfel de cazuri: Duhul Domnului s-a

[549] TDS, vol.2, 849

îndepărtat şi pe Saul a început „să-l tulbure un duh rău“; aflat sub stăpânirea unei asemenea puteri demonice, Saul „a vrut să pironească cu suliţa pe David de perete…“. (I Samuel XVI, 14; XIX, 9, 11).
A doua cauză a bolilor este păcătuirea. Când un slăbănog este adus ca să fie vindecat, Iisus îl vindecă, într-adevăr, pentru credinţa celor care-l aduseseră, nu înainte însă de a-i spune celui bolnav: „Omule, iertate îţi sunt ţie păcatele tale“. (LUCA V, 20). Tot unui slăbănog, celui pe care l-a vindecat la scăldătoarea Betezda, Iisus îi spune direct: „Iată, te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu-ţi fie ceva mai rău.“ (IOAN V, 14). Boala este, aşadar, semnul răzvrătirii trupului împotriva sufletului, care în om este principiul vieţii. Această răzvrătire, această dorinţă a trupului de a scăpa de sub dominaţia spiritului, este de aceeaşi natură cu răzvrătirea omului împotriva lui Dumnezeu însuşi. Păcatul este răzvrătire conştientă, voluntară împotriva lui Dumnezeu, asemenea răzvrătirii lui Satan; prin păcat omul devine rob al diavolului, supus al împărăţiei sale. Chiar după ce se curăţă de păcat, dacă el păcătuieşte din nou, de fapt el intră din nou sub stăpânirea acestei domnii întunecate, care, de data aceasta se manifestă cu şi mai multă forţă. Acesta pare să fie sensul afirmaţiei Mântuitorului despre duhul cel necurat care se întoarce şi face ravagii şi mai mari în casa cea curată (MATEI XII, 43-45).
Aceeaşi concepţie despre substratul păcătos al bolii în general o mărturiseşte şi Sf. Iacov când îndeamnă pe preoţi să se roage pentru cei bolnavi: „De este cineva bolnav între voi, să cheme preoţii Bisericii şi aceştia să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului, şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, iar de va fi făcut păcate, se vor ierta lui.“ (Iacov V, 14-15).
Desigur, nu întotdeauna boala este semnul păcătuirii directe a cuiva, ori a părinţilor săi, cum este cazul orbului vindecat de Iisus (IOAN IX,3) sau al lui Lazăr cel bolnav şi apoi mort (IOAN XI, 4). Dar chiar şi în aceste cazuri ea este tot semnul stăpânirii universale peste lume a împărăţiei întunericului în contextul căruia este lovit şi cel nevinovat. Cazul cel mai celebru, cel al lui Iov a cărui suferinţă este cauzată de satana, cu îngăduinţa lui Dumnezeu, nu face decât să ilustreze acest adevăr fundamental.
2. *Semnificaţia vindecărilor minunate*. Trebuie spus de la început, că vindecările operate de Iisus şi apoi de apostoli nu au semnificaţie medicală, ci una pur religioasă. Bolnavii erau vindecaţi de Iisus nu pentru a fi redaţi ordinii naturale a lucrurilor, ci pentru a face simţită în

avans prezenţa Împărăţiei Cerurilor. La sfârşitul timpurilor, spune Sf. Ioan, Dumnezeu „va şterge orice lacrimă din ochii lor (a celor care au suferit, n.n.) şi moartea nu va mai fi; nu va mai fi nici plângere, nici strigăt, nici durere, căci cel dintâi vor fi trecut.“ APOCALIPSA XXI, 4). Referindu-se la aceeaşi problemă a suferinţei, Sf. Pavel spune şi el: „Socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de slava care ni se va descoperi. Făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deşertăciunii, nu de voia ei, ci din cauza celui care a supus-o, însă cu nădejdea că şi ea, făptura, se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu.“ (ROMANI VIII, 18-21). Orice vindecare minunată, aşadar, nu face decât să anticipeze în cel bolnav venirea Împărăţiei lui Dumnezeu care nu mai cunoaşte suferinţa, boala şi nici chiar moartea. Nu întâmplător Iisus predica mai întâi despre apropierea Împărăţiei Cerurilor şi apoi vindeca: „Mulţimile, spune Sf. Luca, au mers după el, iar el, primindu-le, le vorbea despre Împărăţia lui Dumnezeu, iar pe cei care aveau trebuinţă de vindecare îi făcea sănătoşi.“ (LUCA IX, 11). Trimişi să răspândească vestea apropierii acestei Împărăţii, apostolii făceau şi ei la fel: „Chemând pe cei doisprezece ucenici ai săi, Iisus le-a dat putere să stăpânească toţi demonii şi să vindece bolile. […] Iar ei, plecând, mergeau prin sate binevestind (evanghelizând) şi vindecând pretutindeni.“ (LUCA IX, 6). Iisus n-a vindecat ca medic, ca un om are se ocupă de restabilirea funcţiunilor naturale ale omului; el a vindecat bolnavii în calitatea sa de Mesia, de Domn nu al lumii acesteia, ci al Împărăţiei Cerurilor. Vindecările n-au avut alt scop decât acela de a adeveri mesianitatea sa, împlinirea în persoana sa a proorociei lui Isaia despre Mesia: „Duhul Domnului este peste mine, căci m-a uns să binevestesc săracilor; m-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc robilor eliberarea şi celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsaţi şi să vestesc anul plăcut Domnului (adică anul eshatologic, n.n.).“ (LUCA IV, 18-19). Aceeaşi interpretare a vindecărilor sale o găsim şi la Matei, care zice: „Şi făcându-se seară, au adus la El mulţi îndrăciţi şi a scos duhurile numai cu cuvântul şi pe toţi bolnavii i-a vindecat, ca să se împlinească ce s-a spus prin Isaia proorocul, care zice: acesta neputinţele noastre le-a luat şi bolile noastre le-a purtat.“ (MATEI VIII, 16-17).

Iisus a vindecat în multe feluri. Pe unii i-a vindecat numai cu cuvântul (MATEI VIII, 8, 16; IX, 6); pe alţii prin atingerea de poala hainelor sale (MATEI IX, 20-21; XIV, 36); pe alţii i-a vindecat prin ungerea cu tină

(IOAN IX, 6); iar pe alţii prin atingerea lor cu mâna (MATEI VIII, 15; MARCU VI, 5; XVI, 18), cum aveau să facă apoi şi apostolii (FAPTE IV, 30). În toate cazurile intenţia sa n-a fost alta decât aceea de a face să se simtă apropierea de lume a puterii Împărăţiei lui Dumnezeu. „Într-una din zile Iisus învăţa şi de faţă şedeau farisei şi învăţători ai Legii, veniţi din toate satele Galileii, din Iudeea şi din Ierusalim. Şi puterea Domnului se arăta în tămăduiri.“ (LUCA V, 17). Dacă intenţia sa ar fi fost una pur medicală, adică operarea unei terapii naturale în rândul bolnavilor vremii sale, i-ar fi vindecat pe toţi, fără deosebire, ba ar fi înviat şi toţi morţii. Că ţinta vindecărilor sale a fost aceea de a ilustra vestea pe care o aducea poporului despre puterea şi apropierea Împărăţiei Cerurilor o dovedeşte faptul că el cerea bolnavilor în general *credinţă*. Or, credinţa este o exigenţă solicitată în vederea pregătirii pentru intrarea în Împărăţia Cerurilor. Venind în Capernaum, „în patria sa“, Iisus „n-a putut să facă acolo nici o minune; şi-a pus mâinile doar peste câţiva bolnavi şi i-a vindecat. Şi se mira de necredinţa lor (a celor ce-l ascultau, n.n.). Şi străbătea satele dimprejur învăţând.“ (MARCU VI, 5-6). În tot acel oraş doar câţiva bolnavi au crezut şi numai pe ei i-a putut vindeca, făcându-i să simtă puterea Împărăţiei pe care o propovăduia. Preaînvăţaţii cărturari n-au putut însă crede cele ce învăţa Iisus despre Împărăţie şi de aceea nici n-au putut intra în atmosfera ei mirifică, tămăduitoare, n-au putut-o simţi.

Opacitatea faţă de vestirea apropierii şi puterii Împărăţiei lui Dumnezeu a fost în unele cazuri atât de densă încât nici minuni săvârşite demonstrativ n-au putut-o risipi (IOAN XII, 37-41). Credinţa în puterea vindecătoare a Împărăţiei lui Dumnezeu nu este cerută însă numai celui bolnav, ci şi celui trimis să-l vindece. Când apostolii îl întreabă pe Iisus de ce ei n-au putut să-l vindece pe fiul cel lunatic, acesta le-a răspuns: „Pentru puţinătatea credinţei voastre. Căci adevăr grăiesc vouă: dacă veţi avea credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: mută-te de aici dincolo, şi se va muta; şi nimic nu va fi vouă cu neputinţă.“ (MATEI XVII, 19-20). Taina Vindecării sau a Sf. Maslului este menită, deci, să introducă pe cel bolnav în atmosfera Împărăţiei viitoare; aceasta este, de fapt, adevărata semnificaţie a aşezării Evangheliei pe capul celui bolnav la sfârşitul slujbei. Dar nu numai bolnavul trebuie să creadă în cele făgăduite cu privire la Împărăţie, ci şi taumaturgul, vindecătorul; mai ales el trebuie să simtă că aduce cu sine puterea acestei Împărăţii, pentru ca boala să fie înfrântă (MARCU XVI, 17).

Trebuie aici evidenţiat faptul că tămăduirea nu are loc decât dacă Dumnezeu consideră că este necesară o nouă dovadă a prezenţei Împărăţiei sale în lumea noastră, ca ilustrare a adevărului celor propovăduite în Biserică.
3. *Ungerea cu untdelemn sfinţit*. Modelul prin excelenţă al tămăduitorului este, evident, Iisus Hristos. Povestind pilda samarineanului milostiv, Iisus s-a descris, de fapt, pe sine însuşi în raport cu fiecare om. Căci fiecare, chiar dacă nu este rănit trupeşte, este rănit de „tâlharii“ cei spirituali, adică de demoni. Samarineanul ridică, deci, pe „cel căzut între tâlhari“, dezbrăcat, rănit şi abandonat de aceştia „aproape mort“ (LUCA X, 30). Este imaginea prin excelenţă a lui Adam cel căzut din paradis, dezbrăcat de slava dumnezeiască şi rănit, aproape mort. Samarineanul îl ridică, îi unge rănile cu untdelemn şi vin şi-l duce apoi la o casă de oaspeţi. Ungerea cu untdelemn, alături de acela al punerii mâinilor peste cel bolnav, este gestul vindecător prin excelenţă. Trimişi să vestească Împărăţia lui Dumnezeu şi să-i dovedească apropierea de lume prin vindecări, apostolii „scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau.“ (MARCU VI, 13). La fel aveau să facă mai târziu şi „preoţii Bisericii“, după cum mărturiseşte Sf. Iascov, care trebuiau să se roage pentru bolnav şi apoi să-l ungă cu untdelemn (Iacov V, 14).
Maslul nu trebuie să fie o Taină ce se săvârşeşte numai pentru cei bolnavi fizic în mod evident şi cu atât mai puţin pentru cei aflaţi pe patul de moarte, cum fac romano-catolicii. Maslul este o Taină ce trebuie aplicată pentru întreaga constituţie psiho-fizică a omului, ba chiar şi în cazurile în care, în absenţa unei boli, omul este năpădit de necazuri, de suferinţe sufleteşti provocate de nefericirile vieţii. Săvârşirea Sf. Maslu ar trebui făcută şi în cazurile celor ajunşi din diferite motive la marginile societăţii, celor abandonaţi, „răniţi“ de indiferenţa noastră şi căzuţi în mâinile „tâlharilor“, care sunt diferitele patimi. Un astfel de om trebuie recuperat de preoţi, care îi vor unge „rănile“ cu untdelemnul cel sfânt al grijii lor samaritene; el trebuie adus apoi la casa de oaspeţi, care este însăşi Biserica, pregătit şi aşezat la masa Împărăţiei lui Dumnezeu, care este Sf. Euharistie. Cum am spus şi în capitolul despre Biserică, asistenţa socială pe care trebuie s-o desfăşoare Biserica faţă de săraci, faţă de bolnavi, de abandonaţi etc., nu este menită să reintroducă o categorie de oameni în circuitul social natural, nu este menită să aducă aceşti oameni la un anumit standard material şi de civilizaţie minim, ci este menită să aducă în sufletele lor, ca şi în trupuri, puterea Împărăţiei lui Dumnezeu,

putere care se manifestă şi material şi spiritual. O asistenţă care se opreşte la nivelul refacerii condiţiei materiale şi civilizatorii a celui asistat nu este asistenţa Bisericii, ci a unei organizaţii care n-are nimic comun cu Iisus Hristos şi cu puterea lui vindecătoare.

Săvârşitorul Tainei Sf. Maslu trebuie să fie conştient în permanenţă de faptul că cel ce va tămădui cu adevărat pe bolnav, dacă acest lucru se va întâmpla, va fi exclusiv Iisus Hristos. Ungându-l cu untdelemn, preotul aduce peste cel bolnav o putere a cărei esenţă este străină de el, ca săvârşitor, şi de lumea aceasta. De aceea toate rugăciunile de la Maslu concentrează solicitarea exclusiv către Domnul Iisus Hristos, adevăratul vindecător, adevăratul Stăpân al vieţii veşnice. Doar conştiinţa realităţii acestei puteri străină de lume, credinţa în prezenţa ei reală în untdelemnul cel sfinţit, este cea care provoacă efectele vindecătoare.

Atât preotul cât şi bolnavul trebuie să nu scape din vedere semnificaţia adevărată a Tainei, anume aceea că tămăduirea este semnul apropierii lor în acel ceas de atmosfera vremurilor ultime. Fără conştiinţa aceasta Taina nu-şi are rostul şi nici efectele ei nu se vor face simţite (MARCU XVI, 17-18). Maslul urmează Botezului şi Mirungerii ca o confirmare în plus a intrării anticipate a celui credincios în realitatea eshatologică a Împărăţiei lui Hristos a vieţii veşnice, în care nu mai există suferinţă, boală şi nici moarte. Prin Sf. Maslu, cel bolnav gustă în avans ceva din vindecarea totală şi universală de la sfârşitul timpurilor.

Ungerea cu untdelemn sfinţit trebuie să-l facă, deci, pe cel bolnav să trăiască, pentru câtăva vreme, în viitorul ultim. Tot cel ce nădăjduieşte ca prin Taina Sf. Maslu să-i fie adusă o vindecare *în prezent şi pentru prezent* nu a înţeles semnificaţia ei adevărată şi nu-i va simţi efectele; prin Maslu cel bolnav trebuie să trăiască pentru o clipă *în viitor*, să guste ceva din sănătatea şi vigoarea Împărăţiei Cerurilor în scopul întăririi credinţei lui înainte de moarte. Taina Sf. Maslu poate fi admisă ca o *extrema unctio* nu în sensul cronologic, cum o practică romano-catolicii, ci ca un dar, ca o arvună a nădejdii noastre că morţii îi va urma însănătoşirea generală a fiinţei umane, adică eliberarea ei în final de cea mai adâncă boală care este moartea. Însănătoşirea prin Taina Maslului nu este şi nu trebuie să fie decât un răgaz oferit credinţei, înainte de moarte, pentru a se întări şi a coborî în groapă în întregime pregătită.

Însănătoşirea de acest fel nu este o prelungire a vieţii pentru a continua activităţile naturale, ci pentru un şi mai mare avânt în pregătirea pentru moarte ca poartă a intrării noastre în Împărăţia vieţii celei fără de moarte.

4. *Puterea şi semnificaţia iertării păcatelor*. De ce tratăm Taina Pocăinţei în prelungirea Tainei Maslului? Prin boală trupul dă semne că începe să se răzvrătească împotriva sufletului, să alunece astfel spre despărţire, spre moarte; vindecarea este semnul reîmpăcării acestui trup cu principiul vieţii sale şi acest lucru se obţine prin Maslu. Prin Pocăinţă toate păcatele care au condus la răzvrătirea sufletului împotriva lui Dumnezeu, izvorul suprem al existenţei noastre, sunt iertate şi legătura refăcută. Între Maslu şi Pocăinţă există o gradare în refacerea relaţiei noastre cu principiul vieţii care este Dumnezeu: se reface mai întâi relaţia trupească, apoi, la un nivel superior, cea sufletească. Dacă Taina Maslului se opune morţii noastre materiale, trupeşti, Taina Pocăinţei se opune celei spirituale sau sufleteşti. Cele două Taine nu sunt însă despărţite în sensul că una, Maslul s-ar ocupa numai de trup, iar cealaltă, Pocăinţa, numai de suflet. Păcatul are o primă consecinţă tulburarea profundă a ordinii noastre sufleteşti, după care, nu de puţine ori, se manifestă şi-na afară ac tulburare prin boală a ordinii trupeşti, fireşti, a lucrurilor. De aceea, adesea maslul este precedat sau urmat pentru cel bolnav de spovedanie, aşa cum mulţi credincioşi participă la Maslu fără să sufere de vreo boală trupească evidentă.

Taina Pocăinţei, deci, tratează mai ales bolile sufletului, păcatele. Împărăţia lui Dumnezeu este Împărăţia sfinţeniei, în care nu încape nici umbra vreunui păcat. „Nu ştiţi voi, oare, scrie Sf. Pavel corintenilor, că nedrepţii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu? Nu vă amăgiţi: nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici hoţii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu.“ (I CORINTENI VI, 9-10). Acelaşi lucru îl spune şi efesenilor zicând: „Aceasta s-o ştiţi bine, că nici un desfrânat sau necurat, lacom de avere sau care este închinător la idoli nu are moştenire în Împărăţia lui Hristos Dumnezeu. Nimeni să nu vă amăgească cu cuvinte deşarte, căci pentru aceasta vine mânia lui Dumnezeu peste fii neascultării.“ (EFESENI V, 5-6). Toate acestea nu fac decât să enumere păcatele specifice păgânilor pe care le avuseseră până atunci corintenii, ca şi cei din Efes şi pentru care nimeni, practicându-le, nu poate să spere să intre în Împărăţia lui Hristos.

S-ar părea că pentru a intra în ea este necesară numai credinţa, cum afirmă protestanţii. Referindu-se de data aceasta la proorocii Legii Vechi, Sf. Pavel scrie evreilor astfel: „Toţi aceştia au murit întru credinţă, fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ ei sunt doar străini şi

călători. […] Şi toţi aceştia, mărturisiţi fiind prin credinţă, n-au primit făgăduinţa, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea." (EVREI XI, 13, 39-40). Această aşteptare în care au murit până şi proorocii avea ca ţintă puterea iertării păcatelor care avea să apară în lume abia odată cu Mesia. Proorocii erau supuşi păcatului, ca şi păgânii şi ca tot „omul ce vine pe lume". Pe ei i-a deosebit, desigur, nădejdea în făgăduinţele făcute de Dumnezeu părinţilor lor, credinţa că toate cele promise se vor împlini cândva în viitor. Dar puterea de a se curăţa tot omul de păcate pentru a intra curat în Împărăţia lui Dumnezeu nu fusese încă dată. Abia odată cu Iisus Hristos a fost ea conferită unui grup de oameni care s-o exercite eficace şi să deschidă, astfel, lumii poarta Împărăţiei Cerurilor.

Această putere a iertării păcatelor n-o poate exercita decât cineva care nu are păcate, ori nici un om nu se poate apropia de sfinţenia absolută. Prin urmare, ea este apanajul exclusiv al Dumnezeirii. Când Iisus îl vindecă pe slăbănogul din Capernaum şi-i spune: „Omule, iertate îţi sunt ţie păcatele tale", fariseii şi cărturarii, intrigaţi, se întreabă: „Cine este acesta care grăieşte hule? Cine poate să ierte păcatele decât unul Dumnezeu?" Iisus le spune clar că el are pe pământ puterea aceasta; era afirmarea indirectă a dumnezeirii lui (LUCA V, 20-21). După înviere el conferă apostolilor această putere, spunând: „Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele, vor fi iertate, şi cărora le veţi ţine vor fi ţinute." (IOAN XX, 22-23). Faptul că această putere le-a fost dată după înviere dovedeşte că ea se referă la Împărăţia lui Dumnezeu, este dată numai în perspectiva ei. Această putere echivalează cu „cheile Împărăţiei Cerurilor", cum găsim la Matei unde Iisus îi spune lui Petru şi apostolilor: „Îţi voi da ţie cheile Împărăţiei Cerurilor şi orice vei lega pe pământ, va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi-n ceruri." (MATEI XVI, 19; XVIII, 18).

Aceasta înseamnă că toate cele pe care apostolii în Biserică le vor considera moale, compatibile cu Împărăţia lui Dumnezeu, „le vor dezlega", şi toate câte le vor găsi incompatibile, imorale, „le vor lega", le vor interzice. Aceasta este semnificaţia textului de la MATEI XVI, 19. cât priveşte textului de la IOAN XX, 20, semnificaţia lui este aceea că toţi cei ce vor încălca cele „legate" vor putea fi iertaţi; cei ce nu se vor pocăi şi vor persista în fărădelege vor fi „ţinuţi" departe de gustarea anticipată a Împărăţiei lui Dumnezeu, care are loc în Biserică, dar departe şi de Împărăţia propriu-zisă în care nu vor mai intra vreodată. Iertarea păcatelor trebuie văzută ca dezlegarea porţilor Împărăţiei pentru cel care

se pocăieşte; este calea de a intra într-o stare de curăţie care nu aparţine lumii acesteia, ci numai celei viitoare. De aceea, cei ce recad în aceleaşi greşeli sunt mai aspru pedepsiţi, ca unii care au „gustat“ deja din bucuria Împărăţiei lui Hristos, dar s-au dovedit nevrednici de ea.

5. *Deţinătorul puterii de a ierta*. Adevăratul vindecător al sufletelor, cel care le absolvă cu adevărat de orice păcate, este Hristos. Prin preot operează însuşi Hristos şi preotul are această conştiinţă a faptului că puterea care i-a fost dată este cu totul străină de esenţa lui pământeană, căci zice celui ce vine la spovedanie: „Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta cea cu umilinţă. Deci nu te ruşina şi nici nu te teme să ascunzi de mine vreun păcat, ci fără sfială spune toate câte ai făcut, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos. Şi eu sunt numai un martor, ca să mărturisesc înaintea lui toate câte îmi vei spune mie.“ Dar nu numai în această mini-cuvântare pregătitoare a celui ce vine la spovedanie apare rolul proeminent al lui Hristos, ci şi-n rugăciunea de dezlegare: „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos… să te ierte pe tine fiule.. şi să-ţi lase ţie păcatele.“ În contrast, preotul îşi afirmă în acest act nimicnicia, nevrednicia personală, şi-şi recunoaşte numai puterea care i-a fost încredinţată ca treaptă în cler, căci adaugă: „Iar eu, nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg…“ Formula din Biserica Greacă este şi mai sugestivă din acest punct de vedere.[550]

Deţinătorul puterii de a ierta păcatele şi a deschide astfel penitentului porţile Împărăţiei este în primul rând episcopul şi, în solidaritate cu el, preotul. Ei deţin această putere ca unii ce vestesc apropierea de lume a Împărăţiei Cerurilor şi dovedesc acest lucru prin exercitarea unei asemenea puteri care nu aparţine acestei lumi. Exercitarea acestei puteri este, deci, semnul că prezentul a fost invadat de eshaton, că, prin dezlegarea obţinută de la episcop sau de la preot, poate gusta în avans sfinţenia, puritatea, lumina Împărăţiei lui Iisus Hristos. Prin spovedanie, păcătosul care se pocăieşte părăseşte împărăţia întunericului şi a morţii şi păşeşte victorios în aceea a luminii, a vieţii veşnice. Ca toate celelalte Taine, şi Taina Pocăinţei oferă credinciosului gustarea „în parte“ a bunătăţilor vremurilor ultime. Taina Pocăinţei are în esenţa ei însăşi un caracter eshatologic. Trebuie menţionat însă că sensul corect al acestei eshatologii este acela că taina vremurilor ultime nu rămâne doar ceva în

---

[550] TDS, vol.2, p.901, n.14

viitor, ci ea devine parţial prezentă în Biserică, sfinţind Biserica şi lumea şi pregătindu-le pentru împlinirea finală.

6. *Primitorul Tainei Pocăinţei*. Primitorul Tainei Pocăinţei este orice creştin care vine să se mărturisească îndeplinind anumite condiţii: mai întâi el trebuie să vină cu căinţă pentru toate cele câte a făcut, asemenea căinţei fiului celui risipitor (LUCA XV) sau celei a vameşului (LUCA XVIII); el trebuie apoi să-şi manifeste hotărârea clară de a nu mai păcătui. Acestor „paşi“ sufleteşti trebuie să le urmeze mărturisirea fără rezervă a tuturor păcatelor şi primirea dezlegării canonice din partea preotului. Efectul formal al acestei proceduri este iertarea efectivă a păcatelor, restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat şi dobândirea nădejdii vieţii veşnice.[551] Am spus „formal“, deoarece ar trebui ca după fiecare spovedanie să urmeze şi un efect vizibil, adică puternica emoţie a celui care se simte ierta şi admis din nou în Împărăţia lui Dumnezeu, care simte efectiv prezenţa acestei Împărăţii ale cărei porţi i s-au deschis prin iertarea păcatelor lui. Canonul sau epitimia pe care penitentul o primeşte uneori după spovedanie, mai ales în cazul unor păcate grele, nu este în nici un caz o pedeapsă, cum socotesc romano-catolicii. Rolul lor este exclusiv pedagogic, adică menit să dezobişnuiască progresiv pe păcătos de viciul său.[552] De aceea, ele nu sunt niciodată aceleaşi pentru toţi, ci fiecăruia îi este trasată o altă traiectorie a pocăinţei. Există, desigur, canoanele care prevăd epitimii standard pentru anumite păcate. Ele însă se aplică cu înţelepciune de la caz la caz, prin ceea ce se numeşte *iconomia bisericească.* Sf. Grigore cel Mare spune: „Nu se potriveşte pentru toţi unul şi acelaşi sfat, pentru că nu toţi sunt de acelaşi temperament; adesea pe unii îi vatămă ceea ce altora le este de folos. Pentru că şi cele mai multe plante, care hrănesc pe unele animale, pe altele le ucid; un şuerat uşor pe cai îi domoleşte, dar pe câini îi aţâţă; şi o doctorie care uşurează o anumită boală, pe alta o agravează. Pâinea, care întăreşte viaţa celor tari, pe cea a copiilor mici o nimiceşte.“[553]

[551] TDS, vol.2, p.897-903
[552] TDS, vol.2, p.905-906
[553] TDS. Vol.2, p.906, n.21

## Taina Sfintei Euharistii
## a. Sfânta Euharistie ca taină

1. *Instituirea Sf. Euharistii şi practica ei apostolică*. Termenul fundamental prin care NOUL TESTAMENT desemnează Taina Euharistiei este acela de „masă a Domnului, ἡ τράπεζα τοῦ κυρίου“: „Nu puteţi să beţi paharul Domnului şi paharul demonilor, le zice Sf. Pavel corintenilor; nu puteţi să vă împărtăşiţi din *masa Domnului* şi din masa demonilor.“ (I CORINTENI X, 21). Semnificaţia acestei denumiri este legată de afirmaţia Mântuitorului că pâinea pe care el a oferit-o apostolilor la Cina cea de Taină era Trupul său, iar vinul din pahar Sângele său: „Iisus, luând pâinea şi binecuvântând-o, a frânt-o şi, dând ucenicilor, a zis: luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul meu. Şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat zicând: beţi dintru acesta toţi, căci acesta este Sângele meu, al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor.“ (MATEI XXVI, 26-28). Preluând tradiţia Cinei celei de Taină, Sf. Pavel scrie corintenilor: „Eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat vouă: că Domnul în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine şi, mulţumind, a frânt şi a zis…; asemenea şi paharul după Cină zicând…“ (I CORINTENI XI, 23, 25).

Prezentând această tradiţie, Pavel o însoţeşte de credinţa sa puternică în faptul că pâinea şi vinul oferite la „masa Domnului sunt însuşi Trupul şi Sângele său, căci zice corintenilor: „Paharul binecuvântării pe are îl binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăşirea cu trupul lui Hristos? …Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul acesta cu nevrednicie, va fi vinovat faţă de Trupul şi Sângele Domnului. Să se cerceteze, aşadar, omul pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului. De aceea mulţi dintre voi sunt neputincioşi şi bolnavi şi mulţi au murit.“ (I CORINTENI XI, 16, 27-30). În fond Sf. Pavel nu face decât să preia nemodificat sensul în care Mântuitorul însuşi a prezentat această Taină a împărtăşirii cu Trupul şi Sângele său real în pâinea şi vinul euharistic, sens care i-a scandalizat nu numai pe farisei şi cărturari, ci chiar şi pe ucenici, dintre care mulţi l-au părăsit pentru acest motiv (IOAN VI, 48-69).

Această certitudine a prezenţei reale a lui Hristos în pâinea şi-n vinul euharistic a ridicat ulterior marea problemă a modului acestei prefaceri a celor două elemente în Trupul şi Sângele său adevărat, în ciuda faptului

că ele-şi păstrează după prefacere aspectul lor normal de pâine şi vin. Mărturisirea Ortodoxă din 1642 spune clar: „Însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Dumnezeu. Iar de întrebi de modul în are se face aceasta, mulţumeşte-te să auzi că prin Duhul Sfânt (are loc aceasta), aşa precum tot prin Duhul Sfânt şi-a format Domnul sieşi şi în sine trup din Sfânta Născătoare de Dumnezeu. Mai mult nu ştim. Ştim numai că Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat şi lucrător şi atotputernic; cât despre modul (prefacerii), el este nepătruns." (MĂRTURISIREA ORTODOXĂ I, 107).[554]

Multă vreme mărturisirile de credinţă ortodoxe au folosit pentru a explica în oarecare măsură misterul euharistic termenul scolastic de *transubstantiatio*, apărut în Occident la Hildebert de Tour, pe la 1134, apoi la conciliul de la Lateran din 1225 şi oficializat la Conciliul de la Trident (1562). Conceptul sugerează că ceea ce s-a prefăcut în Trupul şi Sângele Domnului este numai *substanţa* pâinii şi a vinului; aspectul lor exterior de pâine şi vin, aspectul lor accidental, ar fi rămas neatins. Teologia ortodoxă nu a putut fi însă de acord cu acest punct de vedere care ar însemna doar o transformare parţială a elementelor euharistice. De aceea ea a abandonat termenul în favoarea celui de „prefacere, μεταβολή, μεταποίησις, μεταστοιχείωσις", care sugerează prefacerea integrală a elementelor, chiar dacă modul acesteia este misterios.

Cu privire la modul acestei prefaceri Sf. Ioan Gură de aur spune: „De ce vă munciţi să adânciţi ceea ce nu are fund? De ce căutaţi să înţelegeţi ceea ce nu se poate înţelege? De ce voiţi să pătrundeţi ceea ce nu se poate pătrunde? Să nu pretindem a judeca cu mintea lucrurile dumnezeieşti, nici a le supune legilor şi necesităţilor naturii. Să credem lui Dumnezeu în toate lucrurile şi să nu i ne împotrivim nicidecum, chiar dacă ceea ce se spune pare contrar cugetărilor şi vederii noastre."[555] Iar Sf. Ioan Damaschin adaugă: „Şi acum, dacă întrebi: cum devine pâinea Trupul lui Hristos şi vinul Sângele lui, îţi răspund: Duhul Sfânt vine asupra lor şi le face în cele peste fire şi înţelegere."[556]

De ce şi după prefacere vedem pâinea şi vinul sub acelaşi aspect pe care l-au avut ele şi până atunci? Teologia ortodoxă nu poate da alt răspuns decât acela din NOUL TESTAMENT dat întrebării echivalente: de ce

[554] TDS, vol.2, p.881
[555] TDS, vol.2, p.882
[556] TDS, vol.2, p.882-883

contemporanii lui Iisus n-au văzut în el decât un simplu om, ca toţi ceilalţi, şi numai apostolii au văzut mai mult. Răspunsul este: din cauza necredinţei noastre, a faptului că privim misterul euharistic numai cu ochii trupului, nu cu aceia ai duhului. Căci a vedea sub forma pâinii şi a vinului Trupul şi Sângele lui Hristos cel înviat nu aparţine vederii omeneşti, ci vederii luminată de Duhul, după cum atrage atenţia textul de la I CORINTENI XII, 3. este celebră întâmplarea din Pateric unde se povesteşte că unui călugăr care s-a îndoit la un moment dat de realitatea acestei prefaceri, i-a fost dat să vadă misterul cu ochii minţii. Rezultatul a fost acela că, văzând cum curge real sângele din trupul pruncului euharistic jertfit de preot pe altar, nu s-a mai putut împărtăşi. De aici explicaţia că, dacă nu vedem trupul real a l lui Iisus pe Sf. Masă în altar, aceasta se întâmplă, pe de o parte, datorită caracterului prea trupesc al privirii noastre, iar, pe de alta, neputinţei noastre de a ne împărtăşi direct cu carne şi sânge.

2. *Urmările prezenţei reale ale lui Hristos în Euharistie*. Dogma prezenţei reale a lui Hristos în elementele euharistice implică o serie de consecinţe de maximă importanţă pentru teologie:

a. Prezenţa reală înseamnă prezenţa cu întreaga sa natură umană, adică şi cu sufletul, nu doar cu trupul. În Euharistie este prezent însuşi Cuvântul întrupat, în integritatea naturii sale umane.

b. Această prezenţă durează nu doar pe perioada prefacerii şi a Sf. Liturghii, ci pe toată perioada cât durează nealterate elementele euharistice.

c. prezenţa în elemente înseamnă prezenţa nu doar în ansamblul lor, ci în fiecare părticică de pâine şi-n fiecare picătură de vin, oricât de mici. Prin împărtăşirea cu fragmente din elementele euharistice Domnul nu se împarte în nici un fel, ci fiecare îl primeşte întreg.

d. Dar Hristos nu există întreg numai în părticelele aceleiaşi Euharistii, ci întreg şi acelaşi este în toate Euharistiile care se săvârşesc în locuri şi timpuri diferite pe altarele Bisericii universale. Hristos euharistic este omniprezent în Biserică, deoarece trupul său euharistic este trupul său înviat, spiritualizat. Această omniprezenţă nu trebuie însă identificată cu omniprezenţa firii sale dumnezeieşti, care este de alt ordin.

e. Hristos euharistic este tot atât de real ca şi Hristos cel înviat a treia zi din mormânt. Pentru acest motiv elementelor euharistice prefăcute la epicleză li se cuvine aceeaşi închinare care se cuvine chipului său din icoană sau trupului său istoric cel unit ipostatic cu Logosul divin. Unirea

ipostatică este valabilă şi-n Taina Euharistiei cu toate consecinţele care decurg din ea.[557]

2. *Săvârşitorul şi primitorul Sf. Euharistii*. Euharistia este darul Împărăţiei lui Dumnezeu, al Noului Canaan, pe care apostolii şi urmaşii lor, episcopii, sunt trimişi, asemenea trimişilor lui Moise, să-l aducă poporului pentru ca acesta să guste din ele în avans şi să se încredinţeze de adevărul făgăduinţelor dumnezeieşti cu privire la această Împărăţie. Euharistia nu este pâine din lumea aceasta, nu mai este vin din viile lumii noastre, ci pâine şi vin din Împărăţia Cerurilor. De aceea după Cină Mântuitorul spune apostolilor: „Vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viţei până în ziua aceea când îl voi bea cu voi nou în Împărăţia Tatălui meu." (MATEI XXVI, 29). Euharistia reprezintă deci pâinea şi vinul învierii, pâinea cea cerească şi apa cea vie a vieţii veşnice şi de aceea, după prefacerea lor, ele ne sunt aduse nu ca daruri din această lume, ci ca darurile Împărăţiei. Din acest motiv săvârşitorul Tainei Euharistiei este numai cel trimis să aducă aceste daruri lumii noastre, Bisericii: adică episcopul sau preotul, ca urmaşi ai apostolilor, ai trimişilor prin excelenţă.

Euharistia este Taina comuniunii şi de aceea ea trebuie făcută în prezenţa poporului lui Dumnezeu. Biserica Ortodoxă nu poate admite, de aceea, misele private ale romano-catolicilor. Ea este masa comună a întregii comunităţi, expresia Bisericii însăşi. Prin consumarea ei mulţimea celor ce cred devine un singur trup cu Iisus Hristos, după cum zice Sf. Pavel: „Că o pâine, un trup suntem noi, cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine." (I CORINTENI X, 17). Episcopul sau preotul care îndrăzneşte să facă mise private trebuie caterisit.

Primitorul Sf. Euharistii este orice creştin: dacă este copil o va primi fără nici o condiţie, după cuvântul Mântuitorului (MATEI XIX, 14); dacă este adult, numai după ce s-a spovedit şi a primit iertarea, pentru a primi cu vrednicia cuvenită Trupul şi Sângele Domnului, după cuvântul Sf. Pavel (I CORINTENI XII, 28-32). Porunca şi puterea dată apostolilor de a ierta păcatele presupune, de altfel, cunoaşterea lor la scaunul mărturisirii, înainte ca penitentul să fie dezlegat de ele. Dar nu numai primirea dezlegării este o condiţie, ci şi aceea a împlinirii canonului sau a epitimiilor date de duhovnic. Duhovnicul care îndrăzneşte să dea Sf. Împărtăşanie fără spovedania prealabilă a celor ce o primesc de la el trebuie caterisit ca unul ce nesocoteşte Trupul şi Sângele Domnului.

---

[557] TDS, vol.2, p.884-885

Există o problemă: în Biserica Greacă spovedania nu este cerută drept condiţie obligatorie înaintea împărtăşirii decât în cazul celor care se ştiu cu păcate grele. Obiceiul îşi are originea într-o întâmplare nefericită petrecută la Constantinopol pe la sfârşitul secolului al IV-lea. Până în acel moment toţi cei ce voiau să se mărturisească aveau la dispoziţie în fiecare biserică un preot care să le asculte păcatele. Pe la 391 a izbucnit însă la Constantinopol un scandal cauzat de aducerea la cunoştinţa publică a unei greşeli comise de o nobilă cu unul din diaconii patriarhiei. Supărarea produsă de acest incident a determinat pe patriarhul Nectarie de atunci să suprime funcţia preotului duhovnic. Odată cu aceasta a fost desfiinţată însă, pe cât se pare, şi obligativitatea spovedaniei înainte de împărtăşanie. Istoricul Socrate remarca pe la 440 efectele nefericite ale acestei măsuri radicale: mulţi creştini nu se mai îngrijeau de vrednicia lor înainte de împărtăşanie, astfel încât starea morală în Biserică ajunsese deplorabilă. Situaţia nu era însă aceeaşi peste tot. Spre exemplu, episcopul Asterie al Amasei (sfârşitul secolului al IV-lea) recomanda credincioşilor săi, dimpotrivă, să-şi ia drept confident un preot şi să mărturisească acestuia păcatele lor.[558]

Spovedania rămâne însă un act obligatoriu înaintea împărtăşirii cu Sfintele Taine tocmai în vederea asigurării vredniciei care se cere pentru primirea lor.

### b. Sfânta Euharistie ca jertfă

1. *Semnificaţia Euharistiei ca jertfă*. Al doilea termen sub care NOUL TESTAMENT desemnează Taina Euharistiei este cel de „frângere a pâinii, ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου“ După evenimentul Cincizecimii, ucenicii „stăruiau în fiecare zi într-un cuget în templu şi, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie şi întru curăţia inimii. […] Şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în *frângerea pâinii* şi în rugăciuni.“ (FAPTE II, 46, 42). Mai târziu acest obicei al „frângerii pâinii“ s-a făcut numai „în prima zi a săptămânii“ iudaice, când a înviat Domnul, adică duminica. („În ziua întâi a săptămânii, adunându-ne noi să frângem pâinea, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească…“ (FAPTE XX, 7). Dacă termenul de „masă a Domnului“ sugerează mai mult Taina prezenţei sale reale în pâinea şi vinul euharistic, termenul de „frângere a pâinii“ sugerează mai ales jertfa

[558] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.2, p.188, n.3

de pe cruce a Mântuitorului, retrăită euharistic de cei ce se împărtăşesc. „De câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, mai scrie Sf. Pavel, moartea Domnului vestiţi până când va veni.“ (I CORINTENI XI, 26). Şi aceasta era o preluare a ceea ce însuşi Mântuitorul poruncise apostolilor la Cină, când le-a zis: „Aceasta să faceţi spre pomenirea mea.“ (LUCA XXII, 19).

Euharistia este o jertfă adevărată. Când Sf. Pavel pune în contrast masa Domnului pe care are loc „frângerea pâinii“ cu masa demonilor, el înţelege Euharistia ca o jertfă tot atât de reală ca jertfele păgâne, cele sângeroase. Această interpretare este eliberată apoi de orice echivoc în momentul în care el scrie evreilor: „Avem altar de la care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului.“ (EVREI XIII, 10). Euharistia este un altar superior nu numai celor păgâne, ci chiar şi celui de la templul din Ierusalim. Jertfele Legii Vechi sunt înlocuite acum cu jertfa lui Hristos. Această înlocuire a fost profeţită încă de Maleahi. „O, dacă cineva din voi ar închide porţile ca voi să nu mai aprindeţi focul în zadar pe jertfelnicul meu! Nu simt nici o plăcere pentru voi, zice Domnul Savaot, şi nu-mi sunt plăcute nicidecum prinoasele aduse de mâinile voastre. Căci de la răsăritul soarelui până la apusul lui, mare este Numele meu printre neamuri şi în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru Numele meu şi prinoase curate, căci mare este Numele meu între neamuri.“ (Maleahi I, 10-11). „Cuvintele acestea nu se pot referi la jertfele păgânilor, nici la cele ale iudeilor din diaspora, căci sunt neplăcute lui Dumnezeu; nici chiar la cea de pe Golgota, care se aduce într-un singur loc; ci numai la jertfa cea curată a Euharistiei adusă de toate popoarele spre slava lui Dumnezeu. aceasta este interpretarea dată de vechii Părinţi şi învăţători bisericeşti.“[559]

Caracterul de jertfă al Sf. Euharistii este afirmat şi la sinoadele ecumenice. Canonul 18 al sinodului I ecumenic spune: „Pe Sf. Masă e aşezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii şi e jertfit de slujitorii Domnului ca jertfă nesângeroasă.“ Aceeaşi idee este afirmată apoi în scrisoarea sinodală către Nestorie: „Noi săvârşim în biserici jertfa nesângeroasă, sfântă şi de viaţă dătătoare şi credem că trupul şi preţiosul sânge sunt însuşi Trupul şi Sângele Cuvântului, care dă viaţă tuturor.“ La fel şi canonul 28 al sinodului quinisext.[560]

---

[559] TDS, vol.2, p.890

[560] TDS, vol.2, p.890-891

Inevitabil se pune problema raportului jertfei euharistice cu cea de pe Golgota. Ideea fundamentală este aceea că, deşi nesângeroasă, jertfa euharistică nu este distinctă în fapt de cea sângeroasă de pe cruce. Nu jertfim pe altar un alt trup decât pe acela pe care Dumnezeu Cuvântul l-a asumat prin întrupare din Fecioara. Ignatie Teoforul spune următoarele în această privinţă: „Euharistia este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a suferit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl, în bunătatea sa, l-a înviat." (Epistola către Smirneni, VII, 1). Pe de altă parte, jertfa euharistică nu este o nouă jertfă în raport cu cea de pe cruce, ci aceeaşi jertfă: „Nu se jertfeşte Trupul cel înălţat al lui Dumnezeu Cuvântul, coborându-se din cer, spune Teognost; ci, cum a zis oarecare din Sfinţi, însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos prin slujirea tainică cu credinţă, cu frică, cu dor şi cu evlavie, a celor ce s-au învrednicit de dumnezeiasca preoţie, primind schimbarea din acelea în acestea, prin lucrarea şi venirea Prea Sfântului Duh; nu făcându-se alt trup decât acela al Domnului, ci prefăcându-se în acela, nestricăcios şi nu stricăcios aflându-se." (*Despre Preoţie,* Filocalia, vol.4, p.274).[561]
În rezumat, jertfa euharistică este aceeaşi cu cea de pe Golgota, este activarea, iar nu repetarea aceleia. Diferenţa este doar de aspect: sângeroasă pe cruce, nesângeroasă pe altare. Această identificare a jertfei euharistice cu cea de pe cruce are şi o consecinţă indirect: preotul nu mai este un adevărat jertfitor, cum erau preoţii iudei sau cei păgâni; ca şi pe cea de pe cruce, cel ce aduce jertfa euharistică, cel ce sacrifică cu adevărat Mielul, este însuşi Hristos, aşa cum se spune în rugăciunea Heruvicului. De aici urmează că preoţii nu pot aduce jertfe private lui Dumnezeu, căci cel ce aduce jertfa cea nesângeroasă, adică Hristos, a adus-o de fapt o singură dată şi pentru toată Biserica.
2. *Caracterul subiectiv al jertfei euharistice*. Dacă jertfa euharistică este reală şi identică cu cea de pe cruce adusă o singură dată, de ce mai este ea repetată nesângeros pe altare? Iată întrebarea care justifică afirmarea caracterului de Taină al Ef. Euharistii. Pe scurt, jertfa euharistică este o Taină adevărată, deoarece prin săvârşirea ei şi mai ales prin actul împărtăşirii credincioşilor Hristos reface, odată cu aceştia sau în aceştia, jertfa sa unică. Credincioşii retrăiesc subiectiv, odată cu el, jertfa obiectivă de pe cruce. În jertfa euharistică Hristos se descoperă pe sine credinciosului şi Bisericii ca cel jertfit pentru păcatele lumii. Jertfa sa este reală, dar descoperirea ei ca atare se face numai ochilor credinţei.

---

[561] La I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, p.186

N. Cabasila spune următoarele: „Fără îndoială că Hristos se află în toate Tainele, el care este şi ungerea şi Botezul şi hrana noastră, ba este de faţă şi în cei care iau parte la săvârşirea Sf. Taine, împărtăşindu-le din darurile sale, dar în fiecare din Taine el este de faţă în alt chip. Pe cei botezaţi îi curăţeşte de întinăciunea păcatului şi întipăreşte în ei din nou chipul său. În cei miruiţi face mai lucrătoare puterile Duhului, a căror comoară s-a făcut Trupul său prin ungere. Când îl duce însă pe credincios la Sf. Masă şi-i dă să mănânce din însuşi Trupul lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăşi personalitatea sa, iar noroiul care primeşte vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuşi Trupul împăratului. Ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui. De aceea, Sf. Împărtăşanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia şi apoi tot aşa până la cea din urmă. După Sf. Împărtăşanie însă nu mia este loc unde să păşeşti, de aceea trebuie să te opreşti aici şi să te gândeşti cum să faci, ca să poţi păstra până la sfârşit comoara pe care ai dobândit-o.“ (*Viaţa în Hristos*, IV).[562]

3. *Efectele Euharistiei ca jertfă*. Efectele acesteia sunt de ordin subiectiv, personal, pentru cel ce se împărtăşeşte. Acesta, după expresia Sf. Petru, se face pe sine „părtaş dumnezeieştii firi“ a Mântuitorului (II PETRU I, 4). Această unire a credinciosului cu însăşi Dumnezeirea lui Hristos, atât cât poate suporta el ca persoană umană, creată şi distinctă, totuşi, de persoana lui Hristos, are o serie de efecte reale în fiinţa sa. Aceasta înseamnă că Euharistia nu este doar jertfa lui Hristos, ci şi jertfa noastră subiectivă ca rugăciune de laudă, de mulţumire şi de cerere. În consecinţă, ea lucrează în fiecare om care se împărtăşeşte o pregătire a fiinţei acestuia în vederea intrării sale reale în Împărăţia Cerurilor. Aşadar, Euharistia are în om o serie de efecte care schimbă radical fiinţa acestuia pregătindu-l. Rezumate, acestea ar fi următoarele:

Întăreşte credinţa în învierea trupurilor şi-n nemurire.

Curăţă de păcate, ca un foc spiritual, pe cel ce se împărtăşeşte, făcându-l vrednic de Împărăţia lui Hristos.

Întăreşte sufletul în ispite şi-l fereşte de păcate, ajutându-l să se pregătească pentru viaţa veşnică.

---

[562] La I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, p.186

## Taina Nunţii

1. *Chipul lui Dumnezeu în om*. Relatarea fundamentală despre creaţia omului o avem, cum se ştie, în textul din Geneză unde se spun următoarele: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul său. După chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe om: l-a făcut bărbat şi femeie.“ (GENEZĂ I, 27). Acesta este primul şi cel mai important temei al Nunţii ca Taină. Crearea dintru început a omului ca bărbat şi femeie demonstrează că unirea celor doi este expresia voinţei lui Dumnezeu însuşi, care i-a făcut aşa tocmai pentru a ei să se unească prin legătura căsătoriei, căci: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem lui ajutor potrivit pentru el.“ (GENEZĂ II, 18). Marea întrebare care s-a pus cu această ocazie a fost aceea a sensului în care trebuie înţeles cu adevărat acest text atât de fascinant, dar şi atât de misterios în acelaşi timp. O serie de teologi ortodocşi mai noi au căutat să dea acestei întrebări un răspuns cu totul original, sfidând întreaga tradiţie patristică cu privire la acest subiect. Înainte de a aborda temeiurile biblice şi semnificaţia teologică adevărată a Tainei Nunţii, voi expune pe scurt interpretarea acestor teologi.
Astfel, teologul grec H. Yannaras crede că esenţa chipului lui Dumnezeu în om este exact această diferenţă dintre bărbat şi femeie şi-n iubirea care se consumă între ei în baza acestei diferenţe. „Legătura care există între deosebirea sexelor şi creaţia omului după chipul lui Dumnezeu nu este nici fortuită, spune el, nici simplu metaforică, nici doar o analogie. Omul îl reproduce în sine pe Dumnezeu prin faptul că el este o *persoană*, o existenţă personală. Dar persoana diferă de individul biologic prin faptul că însăşi existenţa ca atare (ca persoană) nu este dată de la început în mod natural; ea se realizează, într-adevăr, abia ulterior, ca un eveniment al relaţiei şi al comuniunii *erotice*. Distincţia sexelor furnizează astfel omului suportul natural (ipostasul natural) al existenţei sale *personale*, pentru ca referinţa personală să fie activată, aceasta fiind un eveniment constitutiv al ipostasului şi unificator pentru natura umană.“[563]
Yannaras afirmă direct că asemănarea noastră cu Dumnezeu constă în distincţia sexelor: „Modelul trinitar de viaţă este unitatea în calitatea ei de comuniune de iubire, o comuniune de ipostase libere şi distincte, nu simpla lor unire în plan natural. Astfel, noi suntem siliţi cu necesitate la o deosebire a sexelor pentru ca să se realizeze în limitele creatului

---

[563] C. Yannaras, *La foi vivante de l'Eglise. Introduction à la theologie orthodoxe*, Cerfs, Paris, 1986; Patric Ranson, *La doctrine des néo-ortodoxes sur l'amour*, Fraternié Orthodpoxe Saint Grégoire Palamas, Paris (fără an), p.23, n.22

imaginea manifestă a vieţii necreate.“[564] Filosoful grec vrea să spună cu această ocazie că prin natura lor, bărbatul şi femeia sunt o unitate, dar numai o unitate de natură, o unitate corporală. Ceea ce-i face să devină însă persoane distincte este numai unirea lor erotică; pe fondul deosebirii lor sexuale accentuată prin consumarea legăturii erotice dintre ei, cei doi devin persoane corespunzător cu intensitatea iubirii lor. Pentru Yannaras, a cărui formaţie filosofică este marcată profund de existenţialismul heideggerian, persoana umană nu este o realitate dată prin naştere, ci una care se constituie abia prin activarea erosului, a legăturii de iubire dintre bărbat şi femeie. Astfel, bărbatul şi femeia descoperă că ei sunt persoane abia în relaţia lor sexuală care stabileşte o „co-existenţă“, o „unitate de viaţă“ între ei; abia în acest mod ei realizează, în limitele naturii create, asemănarea cu modelul de viaţă trinitar.[565]

Filosoful grec ??a?? nu este original în acest fel al său de a înţelege esenţa chipului divin în om. Primul care a schiţat această interpretare în spaţiul ortodox se pare că a fost filosoful rus Soloviov. Berdiaev scria despre el că „Soloviov este primul gânditor creştin care a considerat amorul fizic nu doar ca un factor de reproducere, ci i-a dat un sens personal…“[566] Soloviov a scris o carte, SENSUL IUBIRII, în care a căutat să dea o explicaţie metafizică acestei iubiri dintre sexe. El a trebuit să compare aici monahismul cu Taina Nunţii, ca două modalităţi de atingere a asemănării omului cu Dumnezeu. El ajunge astfel la concluzia că ascetismul monahal este inferior căsătoriei, iubirii conjugale; abia aceasta realizează, după părerea sa, în mod deplin chipul iubirii treimice. Monahismul îl ridică pe om cel mult până la asemănarea sa cu îngerii; iubirea dintre sexe îl ridică însă până la îndumnezeire. Iată concepţia lui Soloviov rezumată de un comentator:

„Ascetismul comportă două trepte: 1. ascetismul negativ, monahal, şi 2. ascetismul pozitiv, căsătoria veritabilă. Soloviov îl consideră pe al doilea superior: ascetismul monahului nu urcă decât până la *angelosis*, (angelizare), în timp ce căsătoria adevărată este calea divino-umană a lui *théosis*, (a îndumnezeirii) şi el caută să-şi întemeieze această concepţie pe acel text în care apostolul Pavel declară despre creştini că îi vor judeca pe îngeri. Soloviov oferă în fond o curioasă interpretare termenului *théosis*. El afirmă că acest termen este frecvent folosit la Sf.

[564] C. Yannaras, *La foi vivante…*, p.91; la Patric Ranson, *La doctrine…*, p.21, n.15
[565] C. Yannaras, *La foi vivante…*, p.16; la Patric Ranson, *La doctrine…*, p.21, n.16, 17, 21
[566] N. Berdiaev, *L'idée russe*, Paris, 1969, p.184; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.36, n.53

Macarie, la Sf. Antonie cel Mare, la Sf. Grigore Teologul şi la alţi Părinţi ai Bisericii.“[567]

V. Soloviov a avut o influenţă decisivă asupra formării spirituale a unor gânditori ruşi ca S. Bulgakov sau P. Florensky. Bulgakov este cunoscut mai ales pentru celebra sa teorie despre Sofia divină ca slavă a lui Dumnezeu pe care el o atribuie însă numai Duhului Sfânt! Mitropolitul Serghei al Moscovei a condamnat teoria lui Bulgakov printr-un decret din 1935 în care scria: „Această atribuire a Sofiei, ca slavă a lui Dumnezeu, Sfântului Duh este neaşteptată pentru conştiinţa ortodoxă (într-adevăr, Fiul lui Dumnezeu nu este oare şi el numit ‚strălucirea slavei' Tatălui?); neaşteptat este şi faptul că Duhul Sfânt, cel care împlineşte lucrarea lui Hristos, ‚această putere suverană care purcede liber' în lume (liturghia Cincizecimii), care a grăit prin prooroci, care lucrează în Tainele Bisericii, este considerat un principiu pasiv sau feminin în Dumnezeu. este în general dificil de spus în ce fel această distincţie neaşteptată dintre două principii – unul masculin şi altul feminin – în esenţa cea simplă a lui Dumnezeu, ne poate folosi real în cunoaşterea misterului vieţii lui Dumnezeu cel mai presus de înţelegere. Din contră, caracterul riscat şi cu adevărat scandalos al unor asemenea raţionamente cu privire la Dumnezeu este subliniat de faptul că Bulgakov vrea să vadă chipul lui Dumnezeu în om exact în dualitatea sexelor. Nu suntem aici prea departe de o divinizare a vieţii sexuale, cum a fost cazul cu unii gnostici sau cu aşa-zişii ‚creştini spirituali' sau cu unii din scriitorii noştri profani de genul lui V. V. Rozanov. Nu vrem să afirmăm nicidecum că aceasta ar învăţa Bulgakov. Dar este un fapt că orice doctrină are dezvoltarea ei: ceea ce maestrul n-a enunţat până la capăt poate fi precizat de un discipol are riscă să ajungă la consecinţe de care maestrul s-ar fi lepădat cu oroare. Aceasta este ceea ce scandalizează.“[568]

Omul complet, spune Bulgakov, este numai complexul bărbat-femeie. „*Vir* şi *mulier*, *aner* şi *gene*, într-o unire pneumo-somatică, constituie figura integrală a omului, *anthropos.* Fiecare de partea sa este *o jumătate* de om, încă având persoana sa independentă, ipostasul său şi destinul său spiritual.“[569] Fiecare om este destinat, deci, să-şi găsească propria *jumătate* pentru a se împlini ca om după chipul şi asemănarea lui

---

[567] La P. Ranson, *La doctrine…*, p.39, n.66

[568] Mitropolitul Setghei al Moscovei, *Spor o Sofii (Controversa cu privire la Sofia),* Confrérie Saint Photius, Paris 1936; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.39, n.66

[569] Boulgakov, *Lumière sans declin*, L'Age d'Homme, Paris, 1990, p.274; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.45, n.79

Dumnezeu. În acest context, opţiunea monahală nu se explică decât prin faptul că anumite suflete nu şi-au găsit „complementul lor spiritual“.[570]
Afirmarea inferiorităţii opţiunii monahale în raport cu opţiunea pentru relaţii erotice în cadrul cuplului bărbat-femeie este subînţeleasă.
Ucenicul care a dus gândirea lui Soloviov şi mai ales a lui Bulgakov până la capăt în această problemă este P. Evdokimov. Călcând pe urmele iluştrilor săi înaintaşi, Evdokimov începe prin a face critica antropologiei patristice, prin „rectificarea ascezei tradiţionale pentru a regăsi graţia paradiziacă a erosului“, cum se exprimă un comentator.[571] Pe scurt, Părinţii Bisericii, crede Evdokimov, s-au înşelat cu privire la semnificaţia căsătoriei, căci ei n-au înţeles nimic din „taina iubirii“:
„Învăţaţii epocii patristice îşi concentrează interesul lor asupra chestiunilor dogmatice; monahi ei înşişi, cei mai mulţi dintre ei trăind în feciorie, ei nu aveau nici experienţa necesară şi nici interesul pentru o teologie a iubirii. Prea bogată în tratate ascetice, această epocă a trecut pe alături de misterul transfiziologic al sexelor şi al situaţiei reciproce a bărbatului şi a femeii. Antropologia creştină nu este suficient de elaborată, iar căsătoria şi iubirea nu sunt de cele mai multe ori studiate decât din punct de vedere sociologic. Eroismul magnific al asceţilor a dus o bătălie decisivă în interiorul omului şi l-a exorcizat de puterile demonice, dar cu preţul dezumanizării raporturilor dintre bărbat şi femeie şi femeia este cea care plăteşte.“[572]
Evdokimov ajunge astfel să afirme direct că baza ultimă a diferenţei dintre sexe se află în Sf. Treime însăşi: „Urmând distincţia ipostatică, masculinul se află în raport cu Logosul (Cuvântul) şi femininul este într-un raport ontic cu Duhul Sfânt. Unidualitatea Fiului şi a Duhului Sfânt se traduce în persoana Tatălui.“ „Tatăl, *monarhos*, se revelează ca sursă şi scop al unităţii trinitare şi de aceea el este al treilea termen al oricărei iubiri.“[573] Prin asemănarea cu Dumnezeu existenţa umană este transfigurată, transformată adică într-un veritabil chip al vieţii trinitare. Or, pentru Evdokimov, existenţa transfigurată, spune O. Clement, este o existenţă nupţială.[574]

[570] Boulgakov, *Lumière…*, p.273; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.46, n.82
[571] O. Clement, *Orient-Occident, deux Passeurs, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov*, Genève, 1985, p.165: la P. Ranson, *La doctrine…*, p.31, n.42
[572] P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris-Tournai, 1958, p.165-166; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.31, n.43
[573] P. Evdokimov, *La femme…*, p.26; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.33, n.46, 47
[574] O. Clement, *Orient-Occident…*, p.165: la P. Ranson, *La doctrine…*, p.31, n.41

Toate aceste interpretări ale gânditorilor amintiţi până aici sunt în contradicţie flagrantă atât cu textul Scripturii, cât şi cu acela al Tradiţiei. Adevăratele izvoare ale acestui mod de interpretare a esenţei chipului lui Dumnezeu în om par a se afla în textele CABALEI, frecventate adesea de mulţi intelectualii cărora textul sacru li se pare insuficient pentru aspiraţiile lor spirituale.[575] Apoi ideea bisexualităţii divinităţii însăşi, idee complet păgâne în esenţa lor, poate fi găsită în textele hermetice, cum este dialogul ASCLEPIUS sau DISCURSUL PERFECT,[576] şi urcă până în primele secole, în vremurile gnozei valentiniene, care postula emanaţia în perechi, *syzygii*, a eonilor din primul principiu, perechi formate dintr-un element masculin şi unul feminin.[577] Evident, aşa-zisa fundamentare trinitară a Tainei Nunţii sugerată de Bulgakov şi formulată explicit de Evdokimov nu este decât o blasfemie la adresa textului sacru, nu doar ignorat, ci de-a dreptul falsificat în mod intenţionat pentru a argumenta iubirea carnală. Astfel de interpretări nu fac decât să coboare creştinismul în rândul vechilor religii orgiastice în care riturile sexuale aveau profunde semnificaţii religioase naturaliste.

2. *Fundamentarea biblică a Tainei Nunţii*. Legătura dintre bărbat şi femeie este expresia voinţei clare a lui Dumnezeu. acest lucru este o evidenţă biblică peste care nu se poate trece: „Şi l-a făcut Dumnezeu pe om…; l-a făcut bărbat şi femeie. Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: creşteţi şi vă înmulţiţi, umpleţi pământul şi-l stăpâniţi.“ (GENEZĂ I, 27-28). Văzându-şi femeia, pe care Dumnezeu i-a creat-o din propria sa coastă, Adam a spus: „Iată, aceasta-i os din oasele mele şi carne din carnea mea. Ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul ei. De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup.“ (GENEZĂ II, 23-24). Acesta este temeiul pe baza căruia Mântuitorul rezolvă problema relaţiei dintre bărbat şi femeia sa atunci când este întrebat de farisei, dacă se cuvine să-şi lase omul nevasta pentru orice pricină: „N-aţi auzit că cel ce i-a făcut, *de la început i-a făcut bărbat şi femeie*? Şi a zis: pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Aşa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci *ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă*. […] Eu vă zic vouă: oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, şi se va însura cu alta, săvârşeşte adulter;

[575] A se vedea consideraţiile lui P. Ranson, *op. cit.*, p.46, n.82; p.47, n.85
[576] La P. Ranson, *La doctrine…*, p.38, n.64
[577] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.1, p.198, n.1

şi cine se va însura cu cea lăsată săvârşeşte adulter.“ (MATEI XIX, 4-6, 9).
Se pune însă o întrebare: legătura aceasta va mai fi ea valabilă în Împărăţia Cerurilor? Mai are vreo relevanţă în perspectiva acestei Împărăţii distincţia dintre sexe? Problema a fost ridicată de către farisei în momentul în care, povestindu-i cazul femeii care a „ţinut“ şapte bărbaţi, ei îl întreabă pe Mântuitorul: la înviere a căruia dintre cei şapte va fi femeia, căci toţi au avut-o de nevastă? Mântuitorul dă cu această ocazie un răspuns extraordinar: „Vă rătăciţi, neştiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu, căci la înviere nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu din cer.“ (MATEI XXII, 29-30). Aşadar, în Împărăţia Cerurilor deosebirea dintre bărbat şi femeia va fi irelevantă, oamenii devenind asemenea îngerilor lui Dumnezeu, care n-au sex. Mai mult decât atât, căsătoria însăşi devine fără folos în perspectiva venirii acelei Împărăţii. Întrebat la ce mai foloseşte atunci omului căsătoria, Mântuitorul răspunde: „Nu toţi pricep cuvântul acesta, ci numai aceia cărora le-a fost dat. Căci sunt fameni care s-au născut aşa din pântecele maicii lor; sunt apoi fameni pe are oamenii i-au făcut fameni; dar sunt şi fameni care *s-au făcut fameni pe ei înşişi pentru Împărăţia Cerurilor*. Cine poate înţelege, să înţeleagă.“ (MATEI XIX, 11-12).
În aceste condiţii ne punem însă următoarea problemă: dacă Nunta îşi pierde relevanţa în perspectiva Împărăţiei Cerurilor, atunci cum mai este ea o Taină? Dacă prin Taină înţelegem acea rânduială are permite, care revelează ochilor credinţei realităţile lumii viitoare, ale eshatonului, cum mai poate fi Taină o rânduială a cărei esenţă dispare tocmai în perspectiva acestor realităţi viitoare? Mai mult, dacă toate Tainele nu fac decât să-l pregătească pe om pentru Împărăţia Cerurilor, atunci nu căsătoria este Taina potrivită în această perspectivă, ci Rânduiala Tunderii în Monahism, cum a şi fost considerată aceasta la un moment dat de către unii autori Bizantini! Dacă însă Nunta este, într-adevăr, o Taină în accepţiunea completă a termenului, cum revelează ea pe Hristos Dumnezeu, adică lumea viitoare, prin această esenţă a ei care este legătura dintre bărbat şi femeia sa? iată o serie de întrebări căreia teologia nu poate evita să le răspundă, dacă vrea să susţină în faţa protestanţilor caracterul de Taină al Nunţii.
Considerarea Nunţii ca Taină se sprijină pe textul în care, vorbind despre legătura dintre bărbat şi femeie, Sf. Pavel zice: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un

trup. Taina aceasta mare este; eu vorbesc despre Hristos şi Biserică." (EFESENI V, 32). Textul citat are următoarea semnificaţie: unirea bărbatului cu femeia, unire statuată încă de la crearea lor, este o prefigurare a unirii lui Hristos cu Biserica; această unire capătă acum, după ce Hristos s-a unit cu Biserica, o şi mai mare tărie. De aici îndemnul Sf. Pavel: „Bărbaţilor, iubiţi-vă femeile voastre, precum şi Hristos a iubit Biserica…" (EFESENI V, 25).

Nu putem ignora însă faptul că, deşi recomandă nunta ca Taină întărită de însăşi legătura lui Hristos cu Biserica, Sf. Pavel urmează şi el Mântuitorului preferând şi recomandând celibatul: „Celor ce sunt necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru ei ca să rămână ca şi mine: eu voiesc ca toţi oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul aşa, altul în altfel. Aceasta v-o spun ca pe un sfat, nu ca pe o poruncă." (I CORINTENI VII, 8, 7, 6). Recomandarea celibatului are ca motiv iminenţa venirii Împărăţiei Cerurilor (versetul 29 al aceluiaşi capitol).

Un prim răspuns la problema caracterului de Taină al Nunţii ar fi acela că Nunta reprezintă, într-adevăr, revelarea voii lui Dumnezeu, cel ce l-a făcut pe om dintru început bărbat şi femeie şi i-a dat ca scop înmulţirea şi stăpânirea pământului. Aşadar, scopul nunţii este nu acela de a moşteni Împărăţia Cerurilor, ci de a stăpâni pământul, lumea aceasta terestră în care trăim acum, dup cădere. Revelarea acestui scop al legăturii bărbatului cu femeia a fost şi este Taina voii lui Dumnezeu, care însă se descoperă lumii mai ales în Biserică. Iată temeiul afirmaţiei că finalitatea adevărată a Nunţii sunt copiii. A doua finalitate, stabilită tot de Dumnezeu, este aceea ca omul, bărbatul, să nu fie singur (GENEZĂ II, 8). În fine, există şi o a treia, oferită de Sf. Pavel: „Celor necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru ei să rămână ca şi mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă." (I CORINTENI VII, 8-9).

Un al doilea răspuns îl putem formula pe baza versetului al 6-lea din capitolul IX al Genezei, unde, după ce pedepsirea uciderii este motivată de faptul că cel ucis este „chipul lui Dumnezeu", urmează imediat îndemnul: „Voi însă naşteţi şi vă înmulţiţi şi răspândiţi-vă pe pământ şi-l stăpâniţi." Cu alte cuvinte, omul este îndemnat să nu se lase descumpănit de realitatea brutală şi crudă a crimei în general. Ea, crima, nu este decât o prelungire prin oameni a crimei iniţiale săvârşită împotriva întregii umanităţi de către diavolul şi pentru care acesta îşi va primi pedeapsa. Ceea ce pot face oamenii pentru a zădărnicii atât crimele pe care le vor

comite unii dintre ei de-a lungul timpurilor, cât şi crima fundamentală a satanei care a reuşit să introducă moartea în toţi oamenii, este să se înmulţească, să supravieţuiască măcar ca specie, dacă n-au fost vrednici şi individual.

Prin diferenţierea omului primordial în bărbat şi femeie şi apoi prin porunca unirii lor pentru a se înmulţi, Dumnezeu a zădărnicit astfel planul satanei de a ispiti şi conduce la moarte pe primii oameni şi prin ei întregul neam omenesc pe care aceştia îl purtau potenţial în ei.. Moartea a lovit astfel în om, după cădere, doar individual, deoarece, prin consumarea legăturii dintre bărbat şi femeie, umanitatea, a fost salvată, totuşi, ca specie, ca modalitate decăzută, dar reală, de aşteptare a „plinirii vremii", când omul, prin Iisus Hristos, avea să fie salvat pentru nemurire şi individual. Dumnezeu l-a făcut pe om dintru început bărbat şi femeie, tocmai pentru că a prevăzut căderea sa sub ispita diavolului; înţelepciunea divină nu putea ignora cele ce aveau să se întâmple cu creaţia sa cea mai de seamă, care este omul. Aşadar, Nunta este o Taină a lumii acesteia, dezvăluind ochilor credinţei înţelepciunea lui Dumnezeu care, prin ea, a zădărnicit într-un fel, moartea adusă de satana peste întreaga lume. El l-a creat pe om din start bărbat şi femeie tocmai pentru a face faţă acestei mari ispite la care a fost supus în paradis şi care i-a provocat căderea. Prin Nuntă, nemurirea, care i-a fost promisă omului încă din rai de către Dumnezeu, nu este pierdută cu totul; ea revelează încă în umanitate ceva din ceea ce Adam şi Eva ar fi cunoscut deplin dacă n-ar fi cedat ispitei morţii.

În privinţa naturii iubirii care-l face pe om asemenea lui Dumnezeu trebuie precizat că nu *erosul* este natura ei, ci *agape*, adică iubirea în sens spiritual, superior. Acest lucru reiese cu claritate din cuprinsul celebrului imn al dragostei al Sf. Pavel din epistola întâi către corinteni (XIII, 1-7, 13). Că această iubire nu se mai referă la nimic din cele trupeşti, rezultă din cuvintele Mântuitorului: „Dacă cel ce vine la mine nu-şi va urî pe tatăl său şi pe mama sa, femeia şi copiii săi, pe fraţii şi surorile sale şi chiar propria sa viaţă, nu poate fi ucenicul meu." (LUCA XIV, 26). Este vorba aici despre iubirea care depăşeşte orice considerent uman, limitat de condiţia noastră de creaturi supuse timpului şi spaţiului, slăbiciunilor şi imperfecţiunilor; iubirea adevărată, după chipul iubirii lui Dumnezeu, este o iubire absolută, dincolo de orice limită.

3. *Interpretarea patristică a Tainei Nunţii*. Viziunea pe care o au principalii Părinţi ai Bisericii despre Nuntă este în întregime conformă cu Sf. Scriptură şi total deosebită de aceea gânditorilor invocaţi la început.

Spre exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur exclude înţelegerea în sens corporal a afirmaţiei că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său; aceasta, zice el, ar însemna că Dumnezeu nu este numai bărbat, ci şi femeie, căci forma umană se regăseşte, deopotrivă, atât în bărbat, cât şi-n femeie, ceea ce, spune el, este cu totul absurd.[578] Sf. Vasile cel Mare este şi mai precis: creându-l pe om, Dumnezeu nu l-a creat după chipul său doar pe bărbat, căci, dacă ar fi astfel, ar însemna că în momentul în care a decis s-o creeze şi pe femeie, el a creat, de fapt, o nouă specie, diferită de aceea a bărbatului şi inferioară. O asemenea idee este însă cu totul absurdă; de aceea el îndeamnă nu numai pe bărbaţi, ci şi pe femei la aceeaşi asceză, căci „în inimă sălăşluieşte puterea."[579]

Sf. Grigore de Nyssa atrage atenţia asupra faptului că Geneza descrie crearea omului în două etape distincte: mai întâi spune că l-a creat pe om după chipul lui Dumnezeu, apoi adaugă că l-a creat pe el bărbat şi femeie. Aceasta înseamnă, spune el, că diferenţierea după sex nu aparţinea fazei iniţiale, ci a fost introdusă ulterior de Dumnezeu, a fost supraadăugată naturii noastre iniţiale: „Dacă specia este divizată în bărbat şi femeie, aceasta s-a întâmplat abia ulterior şi este ceva supraadăugat creaţiei."[580] În Hristos, spune Sf. Grigore, omul este restaurat în starea sa iniţială, căci, aşa cum spune Sf. Pavel, „în Hristos Iisus nu mai este nici bărbat, nici femeie" (GALATENI III, 28). Natura lui Dumnezeu, după chipul căruia am fost făcuţi, este cu totul incomprehensibilă; fiinţa noastră este, prin urmare, şi ea incomprehensibilă în esenţa ei, aşa încât este cu totul hazardat să afirmăm că acest chip al lui Dumnezeu rezidă în om sub forma a ceva concret, vizibil, palpabil: „spiritul nostru, spune Sf. Grigore, poartă amprenta naturii (divine) insesizabile".[581]

Nicolae Cabasila spune la rândul său următoarele: „Natura umană a fost creată încă de la început în vederea omului celui nou; inteligenţa şi dorinţa omului au fost create pentru Hristos: inteligenţa am primit-o pentru a-l cunoaşte pe Hristos, dorinţa (am primit-o) ca să fim atraşi către el, iar memoria pentru a-l purta în noi. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât el a servit de model creaţiei noastre. Într-adevăr, nu Adam cel vechi a servit de model celui Nou, ci cel Nou celui vechi (ROMANI V, I4). Pentru noi care-l recunoaştem ca strămoş al nostru, primul Adam

---

[578] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Geneză*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.50, n.92
[579] Sf. Vasile cel Mare, *Despre originea omului*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.50, n.91
[580] Sf. Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.51, 94
[581] Sf. Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.54, n.104

trece drept arhetipul naturii umane; dar pentru cel care are înaintea ochilor toate fiinţele, înainte chiar ca ele să existe, strămoşul (Adam) nu este decât imitarea Noului Adam. El a fost creat după chipul şi asemănarea celui din urmă."[582] Aşadar, viaţa creştină înseamnă revenirea noastră la modelul iniţial după chipul căruia a fost creat Adam însuşi şi care este Hristos, cel în care, cum spune Sf. Pavel, nu mai există bărbat sau femeie.

Rezultă că adevăratul sens al fascinantului, dar în acelaşi timp misteriosului text despre crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, bărbat şi femeie, nu înseamnă că acest chip rezidă în a fi bărbat şi femeie, cum cred gânditorii pomeniţi mai sus, ci înseamnă că acest chip se referă atât la bărbat, cât şi la femeie, pentru ca să nu creadă cineva că femeia este inferioară bărbatului ei, nefiind şi ea după chipul lui Dumnezeu.

4. *Săvârşitorul şi primitorul Nunţii*. Miezul slujbei de cununie îl reprezintă rugăciunea: „Şi acum întinde mâna ta din sfântul tău locaş şi uneşte tu însuţi pe robul tău (N) cu roaba ta (N), pentru că de către tine se însoţeşte bărbatul cu femeia…", după care celor doi li se aşează pe cap cununa, care-i arată pe ei stăpâni ai creaţiei, după voinţa lui Dumnezeu. Cei doi sunt, într-adevăr, cununa întregii creţii şi menirea lor este s-o stăpânească, dar mai ales să stăpânească moartea prin pruncii cărora le vor da naştere. Căci unirea lor cu acest scop s-a făcut: „Uneşte-i pe ei într-un singur trup, încununează-i cu dragoste, dăruieşte-le lor roadă pântecelui, ca să dobândească mulţime de copii." Toate acestea le zice săvârşitorul Nunţii care este episcopul sau preotul. Nimeni altcineva nu poate săvârşi canonic Taina Nunţii.

Primitorul Nunţii este orice creştin botezat, matur şi hotărât să se căsătorească. Este inutil să mai adaug că Taina Nunţii se săvârşeşte numai între bărbat şi femeie, iar nu între persoane de acelaşi sex. Nunta este o Taină, nu un contract oarecare între două persoane, deci ea trebuie să reflecte voinţa lui Dumnezeu cu privire la omul căzut; or, Dumnezeu dintru început l-a făcut pe el bărbat şi femeie.

---

[582] N. Cabasila, *Viaţa în Hristos*, PG CL, 680 A; la P. Ranson, *La doctrine…*, p.55, n.106

*Capitolul al doilea*

# 5.2. ÎNVĂŢĂTURA CATOLICĂ DESPRE SFINTELE TAINE

1. *Consideraţii introductive. Conciliul II Vatican şi sacramentele*. Constituţia despre liturghie a Conciliului al II-lea de la Vatican, *Sacrosanctum Concilium*, spune următoarele: Hristos „a trimis pe apostolii săi, plini de Duhul Sfânt, nu numai pentru ca, predicând evanghelia la toată făptura, să proclame că Fiul lui Dumnezeu, prin moartea şi învierea sa, ne-a eliberat de puterea satanei şi a morţii şi ne-a strămutat în Împărăţia Tatălui, dar şi pentru ca ei să înfăptuiască opera mântuirii pe care o vesteau prin jertfa şi *sacramentele* în jurul cărora gravitează întreaga viaţă liturgică. [...] Liturghia este considerată ca exercitarea misiunii sacerdotale a lui Hristos, prin care sfinţirea omului este reprezentată prin semne văzute şi este realizată într-un mod propriu fiecăruia şi în acelaşi timp se aduce cultul public integral de către Trupul Mistic al lui Hristos – de către Cap şi mădularele sale. [...] *Sacramentele* sunt menite să-i sfinţească pe oameni, să zidească Trupul lui Hristos şi să dea cultul datorat lui Dumnezeu; în calitate de semne, ele au şi un rol instructiv. Nu numai că presupun credinţa, ci, prin cuvintele şi semnele rituale, o şi nutresc, o întăresc şi o exprimă; de aceea sunt numite sacramente ale credinţei. Ele conferă, într-adevăr, harul, dar celebrarea lor îi şi dispune mai bine pe credincioşi să primească rodnic acest har, să dea cult cum se cuvine lui Dumnezeu şi să trăiască iubirea."[583]
Textul continuă apoi astfel: „Afară de acestea (de sacramente, n.n.), Sfânta Maică Biserică a înfiinţat şi *sacramentaliile*.[584] Acestea sunt semne sacre prin care, datorită unei asemănări cu sacramentele, sunt semnificate şi, prin puterea de mijlocire a Bisericii, sunt obţinute efecte mai ales spirituale. Prin ele oamenii sunt pregătiţi să primească efectul principal al sacramentelor şi sunt sfinţite diferite împrejurări ale vieţii. Aşadar, liturghia sacramentelor şi a sacramentaliilor are drept rezultat ca,

[583] Conciliul al II-lea de la Vatican, *Constituţii, decrete, declaraţii (6, 7, 59),* Arhiepiscopia Romano – Catolică de Bucureşti, 2000, p.13, 14, 27
[584] Ierurgiile

pentru credincioşii cu dispoziţii sufleteşti bune, aproape toate evenimentele vieţii să fie sfinţite prin harul divin, care izvorăşte din Misterul Pascal al Patimii. Morţii şi Învierii lui Hristos, mister din care îşi trag puterea toate sacramentele şi sacramentaliile. Şi astfel, nu există nici o folosire dreaptă a lucrurilor materiale care să nu poată fi îndreptată spre sfinţirea omului şi preamărirea lui Dumnezeu."[585]

Constituţia lămureşte apoi cine este adevăratul săvârşitor al acestei opere de sfinţire a oamenilor prin sacramente şi sacramentalii: „Pentru a îndeplini o operă atât de mare, Hristos este mereu prezent în Biserica sa, mai ales în acţiunile liturgice. El este prezent în jertfa Sfintei Liturghii, atât în persoana preotului, oferindu-se acum prin slujirea acestuia, el care s-a oferit odinioară pe cruce, cât mai ales sub speciile euharistice. El e prezent în sacramente prin puterea sa, aşa încât, atunci când cineva botează, Hristos însuşi este cel care botează. E prezent în cuvântul său, căci el este cel care vorbeşte în timp ce se citeşte în Biserică Sfânta Scriptură. În sfârşit, este prezent atunci când Biserica se roagă şi aduce laude… […] Într-adevăr, într-o operă atât de mare, în care se aduce lui Dumnezeu preamărirea desăvârşită şi oamenii sunt sfinţiţi, Hristos îşi asociază totdeauna Biserica, Mireasa lui preaiubită, care se roagă Domnului său şi prin el aduce cult Tatălui veşnic. […] Liturghia e culmea spre care tinde acţiunea Bisericii şi izvorul din care emană toată puterea ei. Căci scopul acţiunilor apostolice este ca toţi oamenii, deveniţi fii ai lui Dumnezeu prin credinţă şi botez, să se adune laolaltă, să laude pe Dumnezeu în Biserică, să participe la jertfă şi să se hrănească la Cina Domnului."[586]

2. *Sacramentele – semne vizibile ale graţiei invizibile*. Augustin este cel care dă sacramentelor definiţia cea mai caracteristică pentru modul occidental de înţelegere a naturii acestora. Astfel, el vede în sacrament „un semn al unui lucru sacru, *signum rei sacre*", un semn exterior al unei realităţi invizibile, spirituale, „un semn vizibil al graţiei invizibile, *visibile signum invisibilis gratiae*". Sacramentul este, deci, un simbol material care însă se aseamănă într-un fel cu realitatea la care se referă şi căreia, tocmai de aceea, îi este semn: „Dacă sacramentele n-ar avea o oarecare asemănare cu lucrurile cărora le sunt sacramente (semne, simboluri), ele n-ar fi în nici un fel sacramente. Din cauza acestei asemănări ele primesc chiar numele acestor lucruri" (EP. XCVIII, 9).

---

[585] Conciliul al II-lea de la Vatican, *Constituţii, decrete, declaraţii (60),* ed. cit., p.27-28;
[586] Conciliul al II-lea de la Vatican, *Constituţii, decrete, declaraţii (7, 10),* ed. cit., p.14, 15

Dar sacramentele nu sunt semne numai în baza acestei asemănări, *similitudo*, cu lucrul pe care-l semnifică; dacă forţa lor s-ar rezuma doar la relaţia de asemănare cu realitatea spirituală la care se referă, el n-ar fi cu nimic diferite faţă de riturile sau simbolurile VECHIULUI TESTAMENT, care se refereau nu la o realitate prezentă, ci la una viitoare, semnificaţia lor fiind doar profetică. Sacramentele NOULUI TESTAMENT sunt semne ale unei realităţi deja prezente, adică ale unei graţii eficace, *efficacia gratiae*. Astfel, graţia constituie puterea, virtutea sacramentelor, *gratia quae este sacramentorum virtus* (Enarr, în Ps. LXXVII, 2). Sub aparenţa lor exterioară, materială, se ascunde un conţinut interior de cu totul alt ordin: „Ceea ce se percepe cu ochiul este una, ceea ce se percepe cu mintea este altceva. Ceea ce se vede este de natură corporală; ceea ce se înţelege are o natură specială, *aliud videtur, aliud intelligitur; quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet specialem*“ (SERMO CCLXXII).[587]

Isidor de Sevilia († 636) va insista şi el, pe urmele lui Augustin, asupra caracterului misterios, deşi nu mai puţin real, al graţiei care se ascunde sub forma vizibilă a sacramentelor: „De aceea sunt numite ele sacramente, fiindcă sub înfăţişarea unor lucruri corporale lucrează o putere divină tainică, desigur, una dintre puterile tainice sau sacre, *ob id dici sacramneta, quia sub tegumentum rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris.*“ (ETYM., VI, 19, 40).[588]

Cu Hugues de Saint-Victor definiţia sacramentelor depăşeşte cadrul dat ei de Augustin. Hugues nu se mulţumeşte să distingă semnul vizibil de adevărul invizibil pe care acesta îl ascunde; el precizează pentru fiecare sacrament semnul vizibil, instituirea sa divină şi natura spirituală a graţiei pe care o ascunde. Astfel, „sacramentul este acel element corporal sau material care este pus înaintea noastră sub o formă sensibilă, care este asemănător cu lucrul pe care-l reprezintă, care-şi bazează semnificaţia pe instituirea sa (divină) şi care, în baza sfinţirii lui, conţine graţia invizibilă şi spirituală, *sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine represaentans, ex institutione semnificans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.*“ (DE SACR., I, 9, 3).[589]

---

[587] B. Bartmann, *Précis de théologie dog,atique*, Paris 1938, vol.2, p.231, 232
[588] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.232
[589] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.232. Este util să mai menţionez aici o distincţie apărută în vremea scolasticii, odată cum Hugues, care deosebeşte între semnul exterior în sine al tainei,

Petru Lombardul va introduce cu privire la sacramente noţiunea de cauză, afirmând că ele nu sunt numai semne vizibile ale graţiei, ci şi cauze ale acestei graţii. Guillaume d'Auxerre (⊖1232) preia această noţiune, care va face o mare carieră în teologia catolică de mai târziu, şi spune că „sacramentul este forma vizibilă a graţiei invizibile, de aşa manieră că această formă exprimă asemănarea cu graţia şi este cauză a acestei graţii". Toma d'Aquino insistă, în definiţia pe care o dă şi el sacramentelor, asupra eficacităţii graţiei pe care acestea o conţin: „Sacramentul este semn al unui lucru sacru întrucât îi sfinţeşte pe oameni, *sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.*" (S. TH., III, 60, 2).[590]

Ideea cauzalităţii sacramentelor, introdusă de Petru Lombardul, a fost dezvoltată de teologia catolică, mai ales în perioada Contra-Reformei, pentru a contracara ideea protestană în domeniu. Pupă protestanţi, cuvintele consacratoare, ca şi întregul sacrament, n-au decât o importanţă didactică: ele comunică celui care le primeşte promisiunea mântuirii şi iertarea păcatelor, nu sunt decât nişte simple afirmaţii, nişte promisiuni cu privire la ceva viitor, *verba concionalia, promissoria.* În consecinţă, teologia Contra-Reformei a stabilit că aceste cuvinte sunt cauza sfinţirii efective a semnului sacramental, dar şi a subiectului care îl primeşte. Cardinalul Bellarmin formulează această doctrină astfel: „Cuvântul, care, ca element, creează sacramentul, nu are valoare afirmativă, ci consacratoare, *verbum, quod cum elemento sacramentum fecit, non est concionale, sed consecratorium.*" (DE SACR., I, 19).[591]

În baza acestor definiţii teologia catolică face o distincţie între *materia* sacramentală şi *forma* acestei materii. Apa Botezului, untdelemnul Mirungerii, elementele euharistice etc., constituie materia sacramentală; cuvintele care se rostesc pentru a sfinţi această materie, ca şi pe primitorul ei, constituie forma. Scolastica a mai deosebit între materia îndepărtată, *materia remota*, cum ar fi apa Botezului, şi materia apropiată, *materia proxima*, actul cufundării sau al stropirii cu apă a celui ce este botezat. Deşi Bartmann spune că aceste două noţiuni implicate în definirea naturii sacramentului, materia şi forma, nu au o semnificaţie filosofică propriu-zisă, el afirmă fără echivoc că „materia

*sacramentum tantum*, graţia interioară conţinută de taină, *res tantum*, şi un termen mediu xcare reuneşte atât semnul cât şi graţia semnificată, *sacramentum et res*. Distincţia este utilizată şi azi de teologii catolici

[590] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.233

[591] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.236

este elementul sacramental de determinat, forma elementul care determină".[592]
Care este acum rolul distinct al celor două elemente sacramentale? B. Bartmann face aici apel la doctrina „cauzalităţii" cuvintelor consacratorii şi spune: „Cuvintele ,consacră', ,sfinţesc' atât *semnul*, cât şi pe *primitorul* sacramentului în sine: 1. semnul: deoarece ele ridică acţiunea naturală a sacramentului la nivelul fiinţei supranaturale a unui mijlocitor al graţiei; 2. subiectul (primitorul) sacramentului: deoarece produc în el, actualizează în el în calitatea lor de formă, efectul sfinţitor al graţiei. […] Teză: *Cuvintele formei, după învăţătura catolică, au o putere sfinţitoare, consacratoare (verba sacramenti sunt consecratoria).*"[593] Bartmann vede confirmată această învăţătură catolică de expresia biblică „cuvintele vieţii", pe care o rosteşte Petru la un moment dat (IOAN VI, 68), ca şi de expresia Sf. Pavel: „paharul binecuvântării pe care-l bem" (I CORINTENI X, 16), dar mai ales de cuvintele fericitului Augustin: „De unde vine o asemenea putere a apei (botezului) care atinge corpul şi purifică inima, dacă nu din efectul cuvântului?" (In Joan., LXXX, 3).
Valoarea afirmativă a cuvintelor de consacrare nu este, totuşi, respinsă: „În sens deprecativ (de implorare, n.n.), spune acelaşi Bartmann, (cuvintele) semnifică mai mult originea divină a eficacităţii sacramentelor; în sens indicativ (aceleaşi cuvinte) semnifică mai mult eficacitatea sacramentelor în mâinile ministrului (Oficiantului, n.n.). Având o valoare *obiectivă*, cuvintele sacramentale pot fi traduse în limbi *străine. […]* Cu privire la valoarea semnificativă a semnului sacramental (adică a cuvintelor de consacrare, n.n.) Scolastica a mai subliniat un triplu element: semnul sacramental indică, în raport cu trecutul, *originea* graţiei în Pătimirea lui Hristos, *signum rememorativum*; în raport cu prezentul el semnifică *graţia interioară* însăşi, *signum demonstrativum*; iar în raport cu viitorul el semnifică *scopul* graţiei, gloria eternă, *signum praenuntiativum*."[594]
Această putere „cauzală" a sacramentelor în ceea ce priveşte sfinţirea efectivă atât a materiei sacramentale, cât şi a primitorului lor, a condus teologia catolică la doctrina eficacităţii obiective, *ex opere operato,* a graţiei din ele. Cu privire la această problemă se face următoarea afirmaţie *de fide*: „Sacramentele produc efectul lor prin ele însele,

---

592 B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.235
593 B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.236
594 B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.237

acţionează adică *ex opere operato*".[595] Sensul acestei expresii este acela că sacramentele sunt mijloace obiective de mântuire, nu simple ceremonii, cum spun protestanţii. În consecinţă, eficacitatea lor mântuitoare nu depinde de starea subiectivă a celui care le primeşte, ci de puterea lor intrinsecă, ele nu au o *efficacia ex opere operantis,* ci una *ex opere operato*. Aici intervine o celebră problemă: aceea a „obstacolului, *obex*", pe care primitorul nevrednic al unui sacrament îl poate pune în calea eficacităţii graţiei sacramentale. „Omul, spune Bartmann, nu merită graţia, dar el îndepărtează prin penitenţă obstacolele din calea graţiei. *Autorul* graţiei, *causa principalis,* este Dumnezeu, care în baza meritelor lui Hristos, *causa meritoria*, comunică prin sacramente, *causa instrumentalis,* graţia justificării."[596]

Această formulă nu este însă suficient de clară ca să concilieze teoria eficienţei *ex opere operato* a graţiei sacramentale cu aceea a *obex*-ului pe care-l poate opune acesteia primitorul: dacă graţia este, într-adevăr, eficace în mod obiectiv, *ex opere operato*, atunci ea ar trebui să depăşească fără probleme *obex*-ul în orice primitor; dar atunci ar fi înfrântă voinţa liberă a omului. În consecinţă au fost formulate trei teorii pentru a depăşi această dificultate teoretică: teoria tomistă a *eficacităţii fizice*, teoria *eficacităţii morale*, susţinută de scotişti şi de mulţi dintre iezuiţi, şi, în fine, teoria *eficacităţii intenţionale* a cardinalului Billot. Toate aceste teorii sunt menite să răspundă întrebării: cum produc sacramentele graţia sau justificarea.

a. Teoria eficacităţii fizice. „Eficacitatea fizică, spune Bartmann, este susţinută de obicei de tomişti, dar mai ales de Bellarmin, Suarez şi unii moderni ca Schaelzer, Oswald etc. O cauză acţionează fizic atunci când ea produce efectul ei în mod *imediat* şi *direct* şi nu în mod exterior, adică prin intermediul unei alte cauze active. După această teorie Dumnezeu pune în sacrament, în virtutea „puterii obedienţiale" a acestuia din urmă, o asemenea putere, încât, prin această putere divină vie din el, produce graţia în sufletul primitorului printr-un contact fizic cu acest suflet."[597]

Teoria tomistă n-a putut mulţumi însă spiritele subtile. Însuşi Barmann semnalează „un anumit număr de absurdităţi pe care le implică ideea de cauzalitate fizică. Mai întâi sacramentul ar trebui să fie un întreg compact pentru a produce fizic totalitatea graţiei. Or, nu este cazul:

---

[595] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.245; aceasta este o afirmaţie *de fide*, adică o dogmă clar definită de autoritatea romană legală.

[596] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.246

[597] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.249

sacramentul prezintă mai degrabă o serie de acte adesea foarte îndepărtate unele de altele. Nu se poate admite că sacramentul îşi exercită (puterea) abia cu (cu rostirea) ultimei silabe din formula de administrare şi astfel să fie redus la un punct care nu-i este esenţial. Apoi, cum poate fi înţeles faptul că un semn sensibil operează asupra unei graţii invizibile? Instrumentul şi graţia sunt două lucruri complet diferite. Unde se află puterea care acţionează? În cuvânt (de sfinţire), în elementul (material) sau în oficiant (ministru)?…“[598]

b. Teoria eficacităţii morale. „O cauză, explică acelaşi Bartmann, produce un efect moral atunci când ea nu-l produce direct, ci mediat, acţionând asupra unei alte cauze raţionale şi determinând-o pe aceasta să producă efectul. Aplicată la sacramente, această teorie vrea să spună că sacramentele nu produc prin ele însele graţia, ci, în baza calităţii lor de instituţii şi acţiuni divino-umane ale lui Hristos, ele posedă o asemenea demnitate şi o asemenea sfinţenie internă încât Dumnezeu, când vede că ministrul conferă în numele său şi la ordinul său un sacrament, îi adaugă în mod inexprimabil graţia spirituală.“[599]

Şi această teorie este criticată chiar din interiorul teologiei catolice, după cum arată acelaşi teolog citat până aici, căci „este de neconceput ca o cauzalitate extra divină (acţiunea ministrului, n.n.) poate exercita asupra lui Dumnezeu o influenţă motrice, când Dumnezeu este el însuşi primul motor.“[600] Cu alte cuvinte, nu se poate admite ideea că ministrul îl poate determina prin acţiunea sa sacramentală pe Dumnezeu să acorde graţia, când Dumnezeu este în toate cazurile adevărata cauză a mişcării generale, cauza supremă a tuturor efectelor posibile. Pentru acest motiv o altă teorie a venit să ia locul celorlalte două.

c. Teoria eficacităţii intenţionale. Potrivit acestei teorii, sacramentele nu produc graţia, ci numai o dispunere favorabilă a primitorului în vederea primirii graţiei, o împodobire a sufletului, *ornatus animae*; graţia este produsă de Dumnezeu. Eficacitatea sacramentelor ar fi în acest caz nu morală, adică nu o influenţare a lui Dumnezeu, ci dispozitivă, subiectivă, creând adică condiţiile subiective favorabile primirii graţiei obiective. Şi acestei teorii i se reproşează că, în realitate, nu este decât o variantă a celei morale.

---

[598] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.250
[599] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.250
[600] B. Bartmann, *Précis…*, vol.2, p.250-251

3. *Biserica – sacramentul originar*. Să trecem acum la analiza suportului general al Tainelor, al sacramentelor, care este Biserica. S-ar părea că adevăratul subiect al Tainelor este Hristos prin intermediul Bisericii, „trupului său mistic"; că Hristos însuşi acţionează tainic în sacramente pentru mântuirea noastră. Teologia catolică se străduieşte însă să îndepărteze această interpretare afirmând la un moment dat că sacramentele nu depind direct de Hristos, ci de Biserică. Printr-o astfel de interpretare teologii catolici speră să scape de reproşul protestanţilor cu privire la faptul că nu toate cele şapte Taine îşi au întemeierea distinctă, clară, în Sf. Scriptură. Cu alte cuvinte, se ajunge la ideea că Biserica îl înlocuieşte pe Hristos în actele sacramentale. Această idee apare, de exemplu, la K. Rahner, care afirmă că efectul sacramentelor depinde de sfinţenia celor ce le administrează. Ce se întâmplă dacă unii episcopi sau preoţi sunt nevrednici? Nevrednicia acestora este suplinită, spune el, de vrednicia celorlalţi. Dar dacă toţi ar fi nevrednici? Răspunsul său este elocvent pentru teoria Bisericii sau chiar a ierarhie care acţionează *în locul* lui Hristos: nevrednicia tuturor n-ar mai putea fi acoperită cu nimic şi ierarhia n-ar mai exista; la fel ca şi Biserica în care, dacă toţi membrii ei ar fi păcătoşi, ea şi-ar pierde sfinţenia![601]
Acelaşi teolog exprimă chiar părerea că nu Hristos a întemeiat sacramentele, ci Biserica. Hristos ar fi întemeiat un singur sacrament: Biserica, cu puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente. „Biserica, spune el, este continuarea, persistenţa prezenţei reale eshatologice a voinţei graţiale biruitoare şi definitiv introdusă în lume prin Hristos… Ca o astfel de persistenţă a lui Hristos în lume, Biserica este, de fapt, sacramentul originar (das Uhrsakrament), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului. […] Actualizarea mântuirii eshatologic biruitoare dată lumii în Biserică şi oferită tuturor oamenilor se efectuează, deci, pentru om în parte într-un act al Bisericii pe seama omului însuşi, prin care ea vesteşte caracterul graţial al acestei mântuiri. Şi acest act al Bisericii poartă în mod necesar în sine structura esenţei Bisericii. Acest act este sacramental, deoarece corespunde Bisericii ca sacrament originar a graţiei. […] Pornind de la Biserica – sacrament originar – s-ar putea vedea că existenţa sacramentelor reale în sensul cel mai strict şi mai tradiţional nu e necesar să se întemeieze în fiecare caz pe un cuvânt determinat… instituirea unui

[601] K.Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder, 1960, p.17, 21, 37-38; la Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p. 23, n.12, 13, 14

sacrament rezultă şi din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu caracterul ei de sacrament originar.“[602]

Graţia este în concepţia teologilor romano-catolici o putere acordată *gratuit* Bisericii şi clerului ei de către Hristos. Pe lângă faptul că Biserica administrează eficient această graţie *în numele lui Hristos*, graţia este eficientă prin ea însăşi, căci ea imprimă în primitor o pecete de neşters, *un caracter indelebil.* Doctrina „caracterului indelebil“ n-a fost inventată de scolastici; ea apare deja la Augustin, ca suport al irepetabilităţii Tainelor. În lupta sa împotriva donatiştilor care cereau rebotezarea şi chiar rehirotonirea celor căzuţi în păcate grave, marele teolog latin, episcop al Hypponei în nordul Africii, a susţinut că, odată primit, harul botezului sau al hirotoniei imprimă în om o pecete de neşters care nu dispare cu nici un chip până la moarte. Cel care păcătuieşte, se situează în afara Bisericii, dar nu va pierde botezul sau preoţia primită. Prin păcat sau erezie acestea rămân în el doar inactive sub aspectul mântuirii; potenţial graţia acordată prin ele rămâne, putând fi activată oricând prin pocăinţă şi revenire în Biserică.

Această concepţie potrivit căreia Biserica prin clerul ei este cea care generează graţia pare să aibă la bază presupunerea că această graţie, primită la hirotonie, devine un fel de supranatură, adică se adaugă naturii clericului care, din momentul primirii ei, îi poate activa efectele oricând doreşte. Graţia este, deci, o potenţă, o realitate pe care Biserica, respectiv clerul ei, o păstrează latent în sine şi o activează atunci când săvârşeşte sacramentele. Insistenţa majoră a teologiei catolice în problema naturii sacramentelor este aceea că prin ele se oferă primitorului *efectul* acestei graţii pe care clerul o deţine. Fiind un *efect*, clerul, Biserica, deţine această graţie în calitate de *cauză* generatoare. Iată de ce afirmaţia că sacramentele sunt rituri care „produc“ în primitor efectul graţial, care este sfinţirea acestuia, nu s-a menţinut până recent în textele teologice catolice consacrate acestui subiect.

Astfel, teologul catolic C. E. O'Neill citează o definiţie din 1897 în care sacramentele Bisericii sunt definite ca „anumite rituri exterioare care nu sunt un simplu simbol sau o mărturie a unei sfinţiri interioare a omului, ci produc de asemenea… semnele eficace ale sfinţirii.“ „Această sfinţire interioară, pe care ele o produc în suflet, pe care o presupun şi o semnifică, este caracteristica esenţială a calităţii lor de ‚semn'. Mai mult,

[602] K. Rahner, *op. cit.*, p.89; la Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică…*, vol.3, p. 30, n.19

această sfinţire este recunoscută ca decurgând din meritele lui Hristos şi ca fiind izvorul slavei ce va să vie.“[603]

Cum era şi firesc, o atare definiţie nu putea decât să mărească prăpastia dintre trăirea liturgică a lui Hristos însuşi şi a actelor sale mântuitoare, pe de o parte, şi „cauzalitatea“ sacramentală care oferă doar un efect graţial menit să provoace o sfinţire interioară, în baza meritelor lui Hristos, deci fără o legătură directă cu Hristos. Această consecinţă a definirii „cauzale“ a naturii sacramentelor este pusă în evidenţă de acelaşi autor care spune: „Este aici o absurditate din punctul de vedere al logicii care nu pare să-i fi tulburat pe teologii noştri moderni, cum nu i-a tulburat nici pe primii scolastici. În orice caz, cauzalitatea este cea care determină maniera de a trata sacramentele şi aici se găseşte rădăcina divorţului dintre sacramentologie şi mişcarea liturgică din prima parte a secolului (XX). Unul din rezultatele cele mai nocive ale acestei preocupări cauzaliste a fost determinarea cazuistă a ‚condiţiilor minime’ care trebuie cerute primitorului. Acest minim era fixat pornind de la cazul marginal al subiectului inconştient. Era foarte dificil să se construiască pe o asemenea bază o teologie a participării liturgice.“[604]

Ideea subiacentă acestor aprecieri ale lui O’Neill este aceea că, dacă sacramentele generează cauzal graţia sfinţitoare, aceasta operează asupra primitorului prin propria ei forţă de realitate supranaturală asupra primitorului, indiferent dacă acesta este sau nu vrednic. Mai mult, această graţie sfinţitoare, în baza eficacităţii ei cauzale, poate opera chiar în absenţa primitorului căreia îi este destinată. Acest aspect apare în toată evidenţa lui în cazul celebrelor mise catolice private, adică săvârşite de preot în absenţa poporului pentru care se săvârşeşte jertfa liturgică, recomandate chiar şi de Conciliul al II-lea de la Vatican. Vestitul teolog catolic K. Rahner are curajul să afirme chiar că ideea unei participări a întregii Biserici la fiecare misă, adică la jertfa care se oferă de către preot cu acest prilej, este o „pioasă fantezie“![605]

Simţind efectul negativ al acestei concepţii sacramentale, o serie de teologi catolici din acest secol au încercat să atenueze impresia că sacramentele ar fi nişte adevărate „maşinării ale graţiei“ în mâna clerului, operând sfinţirea primitorilor lor *ex opere operato*, adică fără o participare subiectivă corespunzătoare din partea acestora. Direcţia în

[603] Bilan…, vol.2, p.458
[604] Bilan…, vol.2, p.459
[605] Bilan…, vol.2, p.478

care s-au conturat aceste încercări de ameliorare a teologiei sacramentale catolice a fost aceea de a accentua ideea că prin sacramente nu se oferă o simplă putere graţială, o iertare a păcatelor şi o sfinţire a credinciosului numai ca efect al meritelor infinite ale lui Hristos, ci o întâlnire, desigur tainică, sacramentală, cu însuşi Hristos şi cu actele sale mântuitoare. Într-o asemenea viziune însuşi conceptul de *Biserică-sacrament*, aşa cum îl înţelege Rahner, se atenuează în favoarea ideii de *Biserică-revelaţie* a lui Hristos, iar ministrul, preotul care oficiază riturile sacramentale, nu mai acţionează în baza unei puteri graţiale pe care o deţine în sine *în numele lui Hristos* şi o acordă în baza deciziei sale, numită de scolastici *imperium*, ci face loc acţiunii lui Hristos însuşi.

Primul nume care s-a înscris pe linia acestui efort înnoitor din interiorul teologiei catolice de inspiraţie scolastică, tomistă, este cel al lui Ansgar Vonier. Într-o lucrare publicată la Londra în 1925, Vonier contestă ideea că misa este un sacrificiu real, operat de preot în baza puterilor depline care i-au fost conferite acestuia de Hristos prin Hirotonie, adică a *imperium*-ului. Sacrificiul euharistic nu este un nou sacrificiu, altul decât cel de pe Golgota, ci este acelaşi sacrificiu la are participăm, însă nu real, ci sacramental, tainic. Sacramentul Legii celei Noi este un semn, dar nu al graţiei, ci al înseşi Jertfei lui Hristos şi al slavei viitoare. Un sacrament, spune Vonier, nu este destinat numai sanctificării pe care o exercită prin cauzalitatea sa, ci şi o adorare. Euharistia, prin actul transubstanţiaţiei operată pe calea cuvintelor de instituire, *vi verborum*, îl face prezent pe însuşi Hristos, desigur sub forma unei jertfiri sacramentale. Vonier se străduieşte să rămână în cadrele tomismului: Toma d'Aquino, spune el, ar fi refuzat noţiunea de cauzalitate în favoarea aceleia de eficacitate. Tentativa lui Vonier nu s-a bucurat însă de un ecou deosebit. Ideile sale nu erau suficient de novatoare.[606]

Primul teolog catolic care a încercat o înnoire reală a fost însă Odo Casel, care a dorit să ofere mişcării de înnoire liturgică apărută în catolicism la începutul secolului baza ei teoretică în ceea ce priveşte sacramentele. În acest scop el a reluat vechea idee a Părinţilor orientali a participării credincioşilor la misterul morţii şi învierii reale a lui Iisus Hristos. Astfel, într-o lucrare din 1922, Casel afirmă că cel ce este făcut prezent prin actele simbolice ale cultului este însuşi actul mântuitor al lui Hristos. Acest act mântuitor nu se mai prezintă, desigur, în circumstanţele sale originale, de odinioară, ci se prezintă sau este

[606] Bilan…, vol.2, p.462

experimentat de credincioşi în mod „sacramental". Evenimentul mântuirii, fiind o intervenţie răscumpărătoare a lui Dumnezeu în timp, transcende timpul şi poate îmbrăca, în sacramente, un nou mod de a fi. Casel vrea să spună că, deşi prezentată sacramental, jertfa liturgică este chiar jertfa istorică a lui Hristos de pe Golgota şi nu o alta. Concepţia sa a întâmpinat, cum era şi de aşteptat, o mare împotrivire în rândul teologilor catolici, dar ea a reprezentat o adevărată înnoire care n-a fost trecută cu vederea. Ea a atras atenţia teologiei catolice asupra aspectului de mister, de taină al sacramentelor.[607]

Un nume şi mai sonor în contextul acestui efort de înnoire a teologiei sacramentale catolice îl reprezintă teologul olandez H. E. Schillebeeckx cu o lucrare apărută în 1958 sub titlul: SACRAMENTUL CA ÎNTÂLNIRE CU DUMNEZEU. Schillebeeckx caută să înţeleagă esenţa actului sacramental prin prisma fenomenologiei. Mântuirea, spune el, poate fi în întregime definită în termenii unei întâlniri umane, deoarece voinţa lui Dumnezeu de a ne mântui ne-a fost înfăţişată sub forma omenităţii lui Hristos şi nu poate fi recunoscută a atare decât în virtutea Cuvântului său revelator, care este divin în conţinut, dar uman în expresie. În acest context de înţelegere, rolul sacramentelor este în mod riguros acela de a asigura omenirea de realitatea întâlnirii credinciosului cu Hristos în perioada de timp care se va scurge de la Învierea sa istorică până la Parusie, căci întâlnirea autentică este aceea cu Hristos cel în slavă de după învierea sa. Cu alte cuvinte, Biserica prelungeşte într-un fel pedagogia salvatoare a Întrupării, constituind spaţiul în care Hristos adaugă noi elemente acţiunii sale mântuitoare săvârşite în timpul vieţii sale istorice. Actele sacramentale sunt astfel actele lui Hristos, în completarea celor istorice, dar săvârşite în spaţiul Bisericii. „Primirea unui sacrament, explică O'Neill, este (pentru Schillebeeckx) o întâlnire cu Hristos, dar această întâlnire implică un contact prealabil cu Biserica. Problema instituirii sacramentelor particulare trebuie să se rezolve în vocabular eclezial."[608] Schillebeeckx insistă afirmând că în ceremoniile Bisericii nu doar Hristos cel care sfinţeşte este întâlnit, ci întregul mister al Întrupării care traduce în termeni umani viaţa interioară a Sfintei Treimi. Totuşi, ce anume întâlneşte, precis, omul în contextul sacramentului pe care-l primeşte? Întrebarea este foarte acută, deoarece principala obiecţie care i-a fost adusă lui Odo Casel a fost aceea că *timpul este ireversibil*. Cu

[607] Bilan…, vol.2, p.463-464
[608] Bilan…, vol.2, p.469

alte cuvinte, credinciosul nu poate întâlni, fie şi sacramental, umanitatea lui Hristos şi actele sale mântuitoare, deoarece acestea sunt realităţi istorice, circumscrise deci spaţiului şi timpului în care a trăit Hristos cel istoric. Atunci cum putem înţelege afirmaţia că omul îl întâlneşte, totuşi, pe Hristos în sacramente? Pentru a depăşi acest obstacol teoretic, teologul olandez spune că ceea ce întâlnim în sacramente este elementul exclusiv divin care se manifestă în Revelaţie, adică Dumnezeu care se împacă cu lumea. Această acţiune divină de împăcare este aceeaşi, fie că este vorba despre sacrificiul istoric al lui Hristos cel slăvit, fie că este vorba de dinamismul sfinţitor al Bisericii. Sacramentele sunt astfel „acte personale ale lui Hristos îndeplinite prin intermediul ministerului Bisericii; ele sunt întruparea eclezială şi istorică a voinţei mântuitoare a lui Hristos şi darul efectiv la graţiei sub formă vizibilă. Astfel îşi capătă ele semnificaţia. Sacramentele comunică (real) mântuirea, deoarece ele sunt semne ale activităţii lui Hristos însuşi."[609]
*4. Critica teologiei sacramentale catolice.* Marea problemă a teologiei catolice este neputinţa ei de a argumenta că în Sfintele Taine şi în cultul Bisericii în general omul nu face experienţa unei realităţi create, distribuite de clerul Bisericii în virtutea unui mandat divin, adică în locul lui Hristos, ci îl întâlneşte pe însuşi Hristos cel mort şi înviat, aşa cum învaţă toţi Părinţii orientali şi teologii Bizantini care i-au urmat. Dezvoltările doctrinare catolice clasice lasă impresia că Hristos a încredinţat Bisericii şi clerului ei puterea, *imperium*-ul, asupra Împărăţiei sale de pe pământ, rezervându-şi pentru sine puterea asupra Împărăţiei Cerurilor. Din acest motiv s-a vorbit despre o acţiune a clerului, în special a papei, *in persona Christi* sau chiar *in loco Dei.* Hristos a realizat răscumpărarea lumii prin Jertfa sa pe cruce, oferind Bisericii, clerului, meritele acestui act pentru a le administra după cum crede de cuviinţă. Acesta este sensul termenului de *imperium* prin care se defineşte esenţa puterii ecleziale.
Această viziune despre esenţa puterii ecleziale a condus inevitabil teologia catolică să afirme că în sacramente clerul distribuie credincioşilor o putere eficace prin ea însăşi, o putere care emană din esenţa *imperium*-ului, a puterii care i-a fost încredinţată, şi care este eficace pe măsura acestei puteri. De aici conceptul puterii *ex opere operato* în sensul de eficienţă în sine a tainelor, chiar în absenţa vredniciei primitorului sau a săvârşitorului. Ideea de cauzalitate în sensul

[609] Bilan…, vol.2, p.470

că sacramentele generează, ca nişte adevărate, cauze graţia sfinţitoare se bazează pe concepţia generală că Biserica şi clerul ei au fost lăsate de Hristos să acţioneze *în locul său*, chiar dacă *în numele său*. Consecinţa acestei viziuni sacramentale a fost dublă: în interior a slăbit preocuparea primitorilor acestor sacramente pentru vrednicia cuvenită primirii acestor rituri, pentru ca în final să slăbească chiar pentru sacramentele în sine; în exterior, reproşul protestanţilor că în Biserica Catolică omul îl întâlneşte, de fapt, pe preot, nu pe Dumnezeu însuşi, cum ar trebui, a devenit tot mai puternic şi mai seducător, punând în pericol grav misiunea catolică.

Pentru a evita aceste grave neajunsuri, teologi ca Vonier, Casel sau olandezul Scillebeeck, şi nu numai ei, au căutat, cum am arătat, o corectare a teologiei sacramentale catolice prin tot felul de teorii menite să facă din sacramente şi din clerul care le administrează medii mai transparente menite să faciliteze o întâlnire mai directă cu însuşi Hristos. Atât Vonier cât şi Casel au afirmat în mod clar că ceea ce primeşte omul în sacramente nu este o simplă graţie generată de Biserică, de clerul ei, în virtutea *imperium*-ului care i-a fost conferit de Hristos, ci pe însuşi Hristos şi actele sale mântuitoare. Din nefericire, cei doi s-au mărginit doar la afirmarea acestei învăţături patristice, fără să o poată integra însă în sistemul de gândire scolastic, fără a o putea face acceptabilă teologilor catolici de inspiraţie tomistă. Reproşul fundamental care i-a fost făcut lui Odo Casel în special, acela că timpul este ireversibil şi că deci ceea ce întâlnim în sacramente nu poate fi Hristos cel istoric şi jertfa sa de pe Golgota, cum ar fi vrut cei doi, n-a putut fi depăşit teoretic. Astfel teoriile lui Casel au rămas, cum spune O'Neill, mai mult nişte intuiţii, decât o demonstraţie analitică riguroasă.[610]

Olandezul Schillebeeckx a căutat să depăşească acest reproş apelând la serviciile fenomenologiei. Este însă extrem de sugestiv faptul că, pentru a depăşi reproşul amintit, el a fost nevoit să afirme că ceea ce omul întâlneşte în sacramente este ceea ce este divin în Revelaţie, adică pe Dumnezeu care se reconciliază, care se împacă cu lumea, iar nu umanitatea istorică a lui Hristos şi actele sale, deopotrivă istorice. Aici se află o idee profundă care se cere analizată mai în detaliu. Este vorba de neputinţa teologiei catolice de a înţelege ideea de îndumnezeire în sens patristic oriental. Prin actul ipostazierii naturii sale umane la întrupare şi de îndumnezeire progresivă a acestei naturi prin toate actele dumnezeieşti care au urmat: jertfa, învierea, înălţarea şi şederea de-a dreapta

[610] Bilan…, vol.2, p.464

Tatălui ca om, umanitatea lui Hristos s-a îndumnezeit în aşa măsură, s-a transfigurat sub focul Dumnezeirii atât de mult, încât, fără să părăsească graniţele statutului său de creatură, a devenit aptă să depăşească limitările obişnuite de timp şi de spaţiu şi să se ofere experienţei umane în Biserică prin Taine în toate veacurile până la sfârşit. Neputând apela la teoria răsăriteană a îndumnezeirii şi transfigurării firii umane, Schillebeeckx ajunge să afirme că în Biserică întâlnim cu adevărat pe Hristos şi actele sale mântuitoare, dar aceste acte nu mai sunt cele istorice, ci altele, care vin necontenit în completarea celor istorice şi care lucrează în continuare taina mântuirii, nu prin umanitatea sa istorică, ci de data aceasta prin intermediul Bisericii şi a sacramentelor ei. Cu alte cuvinte, acelaşi Hristos, înviat şi aflat în slava sa eternă, este cel care a acţionat în timpul vieţii sale istorice şi care acţionează acum prin intermediul Bisericii şi a clerului ei. „Doar forma umană pe care o ia această putere mântuitoare, comentează O'Neill, este diferită pentru fiecare caz."[611]

Faţă de această afirmaţie – sau, mai degrabă, viziune – trebuie făcute o remarcă de fond: a spune că sacramentele sunt o altă formă umană prin care acţionează Hristos înseamnă a afirma că acţiunea lui Hristos în cadrul Bisericii completează acţiunea sa istorică şi că, în consecinţă, sacramentele sunt *noi întrupări* ale lui Hristos cel slăvit, adică cel etern. Jertfa euharistică devine în acest caz nu o actualizare fie şi sacramentală, tainică, a celei istorice, ci o nouă jertfă. Consecinţa este, probabil, inacceptabilă chiar şi pentru teologia catolică.

Dar marea problemă a acestei teologii rămâne neputinţa ei de a înţelege transfigurarea naturii umane a lui Hristos. Marcat de acest handicap, Schillebeeckx afirmă, cum am remarcat, că cel pe care-l întâlnim în sacramente este exclusiv Hristos cel înviat şi sălăşluit în slavă, adică pe însuşi Fiul lui Dumnezeu. Ideea subiacentă este că numai divinitatea poate depăşi spaţiul şi timpul şi deci numai pe ea o putem întâlni în timpuri şi locuri diferite. Această Divinitate a cărei întâlnire formează esenţa actului sacramental ar fi, afirmă Schillebeeckx, „Dumnezeul care se împacă cu lumea". Dar e de observat că actul împăcării nu este unul pe care Fiul lui Dumnezeu l-ar fi putut consuma în ipostaza sa exclusiv divină, căci în acest caz întruparea nu şi-ar mai fi avut rostul, împăcarea putând avea loc printr-un simplu decret al lui Dumnezeu. Dumnezeu cel ce se împacă cu omul apare în această ipostază numai în întrupare, căci

---

[611] Bilan…, vol.2, p.469

împăcarea presupune în mod riguros întruparea şi jertfa istorică. Aşadar, întâlnire cu „Dumnezeu care se împacă cu omul“ nu este posibilă în afara umanităţii sale istorice şi obiecţia rămâne în picioare.

Cum remarcă şi O'Neill şi cum au remarcat-o şi alţii, soluţia lui Schillebeeckx conduce în realitate la dochetism. Iată de ce un teolog catolic ca Wegenaer îşi pune în continuare şi acut întrebarea: „cum poate acţiona un instrument uman în afara timpului?“ [612] Întrebarea lui Wegenaer priveşte, evident, natura umană a lui Hristos şi actele sale istorice mântuitoare, căci dilema este următoarea: dacă în sacramente îl întâlnim numai pe Hristos cel divin, se neagă întruparea sa reală, cu consecinţe inacceptabile; dacă afirmăm realitatea umanităţii sale, nu mai putem afirma şi capacitatea acesteia de a transcende timpul şi spaţiul pentru a se oferi oricărui credincios din orice veac şi loc spre împărtăşire. Dilema în care se află teologia catolică îşi află explicaţia simplă în *cripto-nestorianismul hristologiei* sale. Un Hristos în care natura sa umană are propriul ei centru psihologic uman, distinct de ipostasul divin al Logosului cum au afirmat sinoadele, nu poate depăşi limitarea ei naturală, fiind o barieră de netrecut în calea transfigurării acestei naturi de către ipostasul divin.

Atâta vreme cât teologia catolică nu va pune capăt explicit acestei tendinţe cripto-nestoriene a hristologiei ei, nu va fi posibil să se elaboreze în limitele ei o adevărată teologie a sacramentelor înţelese ca întâlniri repetate peste timp şi spaţiu în cadrul Bisericii cu umanitatea transfigurată şi tocmai de aceea mântuitoare a lui Hristos cel istoric.

---

[612] Bilan…, vol.2, p.472

## *Capitolul al treilea*

# 5.3. DOCTRINA PROTESTANTĂ DESPRE SFINTELE TAINE

1. *Spiritualismul radical*. Întreaga teologie a Reformei s-a cristalizat, cum se ştie, în lupta aprigă cu catolicismul roman. Problema sacramentelor a constituit chiar prima linie a războiului doctrinar, din cauza exceselor pe care Biserica Romei le practica la acea vreme în Germania, dar şi în întreaga Europă, sub forma celebrelor indulgenţe. Nu în zadar revolta lui Luther şi primul ei rezultat: cele 95 de teze afişate pe uşa bisericii de la Wittenberg, a fost provocată de ridicolul propagandei călugărului Johan Tetzel în favoarea indulgenţelor pe care le vindea în zonă, dar şi de supărătorul ecou pe care-l avea în mintea oamenilor vremii. „Era aproape un exerciţiu contabil, spune istoricul K. Randell. Trebuiau acumulate cât mai multe ‚merite' care să contrabalanseze păcatele. ‚Meritele' se câştigau prin ‚fapte bune', inclusiv prin achiziţionarea de indulgenţe. […] (Tetzel) vindea cele mai ‚puternice' indulgenţe oferite vreodată: nu numai că asigurau iertarea tuturor păcatelor cumpărătorului, dar puteau să asigure eliberarea din purgatoriu a sufletului unui prieten sau a unei rude deja moarte. […] Zeci de mii de oameni, inclusiv unii din Wittenberg, îşi investeau economiile în indulgenţe. Cu aceste întâmplări în minte a scris Luther NOUĂZECI ŞI CINCI DE TEZE."[613]

Indulgenţele papalităţii reflectau nu numai dorinţa arzătoare de a face rost de bani pentru construirea marii catedrale a Sf. Petru de la Roma şi multe alte proiecte, ci mai ales o anumită mentalitate potrivit căreia harul iertării păcatelor şi al regenerării spirituale poate fi oferit sub forma materială a unor răvaşe de iertare. Indulgenţele reprezentau, fără îndoială, o supralicitare a rolului Tainei Pocăinţei. Mai mult decât atât, ele exprimau credinţa că harul iertării poate fi *conţinut* de forme materiale cum erau sacramentele sau chiar aceste răvaşe distribuite cu atâta generozitate de călugării Romei. Considerat a fi de natură creată, graţia putea fi, într-adevăr, oferită fără probleme în ‚recipiente' materiale ca cele sus-menţionate. Această idee a provocat încă din vremea

---

[613] K. Randell, *Luther şi Reforma în Germania. 1717-1555*, ALL, Bucureşti 1994, p.30

Scolasticii întrebări, ca de exemplu: cum se leagă graţia de partea văzută a sacramentelor? Tomiştii susţineau că sacramentele *conţin* graţia; scotiştii, dimpotrivă, susţineau că aceleaşi sacramente *aduc cu ele, conferă*, graţia.[614] Cu alte cuvinte, dacă primii susţineau că graţia este conţinută în întregime în sacramente şi ca urmare acestea sunt eficiente prin ele însele, ceilalţi susţineau că graţia urmează actului sacramental, fiind oferită primitorului de însuşi Dumnezeu. Concepţia care domina era însă cea tomistă.

Marea problemă care a generat Reforma şi în general revolta din Germania a fost, aşadar, această idee că nişte forme materiale pot conţine o putere divină; că aceste răvaşe distribuite de călugări şi chiar sacramentele în general pot oferi prin ele însele, în locul lui Dumnezeu, graţia iertării. Întregul angrenaj trăda ideea că Dumnezeu încredinţase Bisericii şi slujitorilor ei puterea de a distribui în locul său puterea iertării păcatelor şi multe alte daruri spirituale şi că aceasta, Biserica Romană, le distribuia ca pe nişte daruri care de acum erau ale sale, nu ale lui Dumnezeu. Faptul că Biserica Romană crede şi astăzi acest lucru este dovedit de afirmarea caracterului creat al graţiei sacramentale: dacă graţia ar fi necreată, crede teologia catolică, atunci aceasta n-ar mai putea fi la dispoziţia Bisericii şi a slujitorilor ei, ci ar fi *conferită* direct de Dumnezeu. este credinţa nemărturisită a teologilor catolici că o graţie cu adevărat divină, necreată, în esenţa ei, ar lipsi Biserica şi clerul de puterea de a o distribui credincioşilor şi că misiunea Bisericii ca instituţie ar rămâne fără obiect.

Împotriva acestor excese s-a născut, în consecinţă, o puternică reacţie nu doar în minţile marilor savanţi ai Bibliei, cum era la acea vreme Luther şi prietenii săi, ci chiar şi în rândurile populaţiei. Forma cea mai radicală a acestei reacţii s-a manifestat în rândurile mişcării anabaptiste, care se află la originea celor mai multe din sectele neoprotestante de astăzi. Anabaptiştii au ajuns să respingă, însă, nu numai orice formă materială ca semn al graţiei divine, dar au respins la un moment dat chiar Biblia, considerând că Dumnezeu comunică cu ei de acum direct, fără nici un intermediar material sau uman. Nu numai sacramentele sau indulgenţele au fost abandonate ca mijloace ale graţiei, ci însuşi Cuvântul lui Dumnezeu conţinut în Biblie sub pretextul unor revelaţii directe, individuale, oferite membrilor mişcării. Această credinţă a condus imediat la excese, cele mai celebre fiind acelea săvârşite de anabaptişti cu prilejul

---

[614] H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu 1930, p.319

devastărilor din timpul războiului ţărănesc desfăşurat sub conducerea lui Thomas Müntzer împotriva tuturor celor care nu erau de acord cu ei. Fantezia viziunilor divine, credinţa în revelaţii individuale directe, nu mai avea nici o limită. Nimic obiectiv nu mai putea îngrădi subiectivismul acestor reverii considerate divine, printre ale căror rezultate s-a numărat şi excesele anabaptiştilor la Münster.[615]

Un spiritualism atât de radical manifestă astăzi quakerii. „Quakerii, care au mers mai departe la spiritualism, spune Andruţos, resping cu totul partea văzută a tainei, acceptând (numai) un botez spiritual, adică purificarea sufletului de păcat, prin Iisus Hristos, şi o euharistie spirituală… În adevăr, păstrând cu tărie învăţătura fundamentală a protestantismului că Dumnezeu mântuieşte şi îndreptează pe om nemijlocit, ei tăgăduiesc în chip natural şi caracterul exterior al tainelor…“[616] Aceeaşi idee a unei graţii conferite direct de Dumnezeu, fără nici un intermediar material sau uman, se află şi la baza aşa-numitului „botez în duh“ sau „botez cu Duhul Sfânt“ practicat de penticostali sau alte secte. Botezul cu Duhul Sfânt de multe ori nici nu mai este legat de apă, fiind considerat o revărsare directă a Duhului fără nici un apel la vreun element material. În opinia sectelor respective, acest tip de botez reprezintă forma cea mai spirituală sub care cineva se poate împărtăşi cu Duhul Sfânt. Mai mult, refuzul oricărui intermediar sacramental, material sau uman, conduce la ideea că ceea ce primeşte nu mai este o graţie creată, ci pe Dumnezeu Duhul însuşi.

2. *Spiritualismul Cuvântului*. Adevărata Reformă este reprezentată, desigur, de Luther. El se deosebea de anabaptişti. „Luther, Zwingli şi principalii lor discipoli, spune Randell, erau evanghelici. Ei s-au desprins de Roma în esenţă, deoarece erau siguri că Cuvântul, aşa cum îl revelează Biblia, trebuie să aibă întotdeauna prioritate asupra învăţăturilor tradiţionale ale Bisericii. Abordarea lor este scolastică. Ei au fost savanţii care se străduiau să găsească adevărata semnificaţie a unui text dificil, polemizând cu ardoare asupra interpretărilor rivale. În pofida tuturor discuţiilor lor asupra credinţei, ei erau intelectuali, bazându-se mai mult pe logică, în detrimentul emoţiilor.“[617] Într-adevăr, Luther şi Zwingli erau savanţii Reformei, în timp ce anabaptiştii reprezentau masa oamenilor simpli, care aborda credinţa mai mult

[615] Vezi K. Randell, *op. cit.*, p.82
[616] H. Andrutsos, *Simbolica*, Craiova 1955, p.240
[617] K. Randell, *op. cit.*, p.79

emoţional decât intelectual. Ceea ce-i deosebea însă în mod exact pe anabaptişti de Luther, de Zwingli şi de partizanii lor era faptul că ei se lăsau ghidaţi nu atât de textul Bibliei, cât mai ales de „viziuni şi voci interioare“, eliberându-se astfel de orice restricţie în formularea credinţei lor. Din acest motiv nu de puţine ori ei intra în conflict direct cu mesajul biblic.

Luther a pus însă la baza credinţei sale Biblia, Cuvântul lui Dumnezeu *deja formulat istoric în textele sacre.* Am subliniat această precizare, deoarece ea abia fixează ceea ce l-a deosebit pe el de anabaptişti. Aceştia au început să fie intens criticaţi de el şi de alţii că, în libertatea lor doctrinară, încalcă tot mai adesea adevărul biblic. Drept răspuns o serie de anabaptişti s-au eliberat cu totul de orice obligaţie faţă de textul biblic. Convinşi că Duhul Sfânt le vorbea direct, ei au ajuns să considere Biblia chiar ca o lucrarea a diavolului, menită să-i înşele şi pe această cale pe cei nevrednici.[618] În faţa exceselor anabaptiste, Luther a stabilit, aşadar, un prim criteriu al credinţei subiective: Cuvântul lui Dumnezeu deja formulat istoric, adică aşa cum se prezintă el deja în Biblie. Aceasta era prima mare restricţie a Reformei îndreptată nu neapărat numai împotriva Bisericii Romane, cât mai ales împotriva anabaptiştilor. Iată fondul de idei pe care el a ajuns să afirme că harul lui Dumnezeu îi vine omului nu prin mijlocirea Bisericii sau a sacramentelor ei, dar nici direct şi fără nici un intermediar, cum susţineau anabaptiştii, ci pe calea Cuvântului lui Dumnezeu care se aude din Scriptură.

Această precizare era, desigur, mai puţin decât susţinea Biserica Romană, dar mai mult decât învăţau anabaptiştii. Controversa cu anabaptiştii s-a stins repede în urma războiului ţărănesc din 1525 şi a risipirii acestora. A rămas însă controversa cu Roma şi împotriva acesteia îşi va dezvolta el de aici înainte teoria asupra sacramentelor. Astfel, în focul discuţiilor, Luther a ajuns să susţină supremaţia cuvântului asupra sacramentelor. Iată câteva afirmaţii de-ale sale în acest sens: „Omul poate avea şi folosi cuvântul sau testamentul fără semn sau sacrament. […] Botezul nu justifică pe nimeni şi nu foloseşte nimănui, ci credinţa în cuvântul făgăduinţei căreia i s-a adăugat botezul: aceea justifică şi împlineşte ceea ce indică botezul.“ În raport cu sacramentul, afirmă Luther, „cuvântul este cu mult mai mare.“[619]

---

[618] K. Randell, *op. cit.*, p.79

[619] La D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*, Ortodoxia 1956, 1, p.22, n.62

„De fapt, comentează Părintele D. Stăniloae, Luther oscilează între considerarea cuvântului ca singurul mijloc al harului – în care caz Taina e numai o certificare văzută a primirii harului prin cuvânt – şi între recunoaşterea unei valori proprii a Tainelor. Pentru Luther principalul este făgăduinţa lui Dumnezeu (promissio) despre iertarea păcatelor, care se dă prin cuvânt, şi primirea acestei făgăduinţe prin credinţă. În aceasta constă justificarea omului, fiinţa creştinismului. Sacramentul e numai un semn, adică un gaj vizibil dat de Hristos că am primit harul iertării, cum un certificat ne dovedeşte că am luat examenul, deşi nu prin el l-am luat.“[620] „În luptă cu teoria scolastică, după care sacramentul este mai mare decât cuvântul, spune un teolog protestant, Luther desfiinţează necesitatea tainelor pentru mântuire.“[621]
Este evident că acest accent exclusiv pus de Luther pe cuvânt în detrimentul sacramentului provine din credinţa sa că sacramentele nu erau altceva decât creaţii ale Bisericii Romane, aşadar ritualuri omeneşti care nu ar putea decât să întunece un contact direct al omului cu Dumnezeu. Omul are nevoie de un contact viu, direct cu Dumnezeu; or, un astfel de contact nu i-l poate oferi decât Scriptura, care este Cuvântul lui Dumnezeu însuşi. Cuvântul i-a apărut lui Luther ca cea mai spirituală formă sub care poate primi omul cu adevărat pe Dumnezeu, forma care-l oferă direct conştiinţei umane credincioase. În locul unor simboluri materiale, deci omeneşti, cum sunt sacramentele, şi a unei graţii ea însăşi creată, Cuvântul Scripturii oferă primitorului credincios realitate divină în toată puritatea ei, singura care-i va putea asigura mântuirea. Este învăţătura pe care el o afirmă mai ales în celebra lui diatribă împotriva Romei papale intitulată DESPRE CAPTIVITATEA BABILONICĂ din 1520.
Războiul ţărănesc n-a stins însă cu totul mişcarea anabaptistă. În faţa extremismului diferitelor secte, Luther s-a văzut nevoit să revină asupra opoziţiei sale împotriva sacramentelor şi să ofere acestora un rol mai important alături de Cuvântul lui Dumnezeu, sporind astfel criteriile obiectivităţii prezenţei lui Dumnezeu în omul credincios. Este atitudinea pe care el o adoptă începând din 1529 în cele două CATEHISME ale sale. „Din acest timp, spune acelaşi teolog protestant citat mai sus, în religia lutherană păşeşte iarăşi pe primul plan sacramentul alături de cuvântul lui Dumnezeu şi din acest timp elementul vechi bisericesc… primeşte în

[620] D. Stăniloae, *op. cit.*, p.22, n.62
[621] P. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Tübingen 1918, p.31; la D. Stăniloae, *op. cit.*, p.22, n.62

teologia lutherică iarăşi un sprijin puternic în opoziţie cu elementele care erau destinate să înlăture vechea concepţie a sacramentelor din creştinism şi să-l conceapă pe acesta ca religie pur spirituală."[622]
Revenind asupra spiritualismului exagerat pe care-l profesase până atunci, Luther va căuta să facă din nou loc sacramentelor alături de Cuvântul lui Dumnezeu, fără să ajungă însă la a afirma o eficacitate a lor *ex opere operato*, cum spuneau teologii Romei. Prin urmare, deşi va admite un rol crescut pe seama sacramentelor, cum n-o făcuse până atunci, el atrage atenţia că sacramentele sunt validate numai de credinţa primitorului, deci nu au o eficacitate prin ele însele. În CATEHISMUL CEL MARE, spre exemplu, el spune: „Lucrările lui Dumnezeu (sacramentele) sunt mântuitoare şi trebuincioase pentru fericire şi nu exclud, ci dimpotrivă, postulează credinţa, căci fără credinţă ele nu pot fi înţelese." Aceeaşi atitudine o găsim exprimată şi în *Confesiunea Augustană* unde se spune: „Despre întrebuinţarea sacramentelor se învaţă ă ele sunt aşezate nu numai pentru a fi semne de recunoaştere între oameni, ci mai ales pentru a fi semene şi mărturii ale voinţei lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a trezi şi a întări credinţa celor slabi. De aceea sacramentele trebuie astfel folosite ca să sporească credinţa celor ce cred în făgăduielile pe care ele le deşteaptă şi le nutresc. Pentru acelaşi cuvânt se osândesc cei care învaţă că sacramentele justifică *ex opere operato* şi nu văd în ele credinţa care iartă păcatele. (CA, art. 13). Aceeaşi poziţie este afirmată şi-n APOLOGIA CONFESIONIS AUGUSTANAE: „Făgăduinţa (divină) este nefolositoare, dacă nu se primeşte cu credinţă, şi sacramentele sunt semne ale făgăduinţelor."[623]
Poziţia lui Luther cu privire la sacramente s-ar putea rezuma în ideea că acestea, sacramentele, nu sunt decât forme vizibile ale Cuvântului lui Dumnezeu. În realitate, în sacramente tot cuvântul are rolul hotărâtor şi de fapt el este adevărata lor esenţă. Prin ele însele, sacramentele n-au nici o putere. Ele nu sunt decât semne vizibile ale făgăduinţelor divine. „Acum, comentează Păr. Stăniloae, el nu mai spune, ca în 1520, că mântuirea se realizează exclusiv prin primirea cu credinţă a cuvântului promiţător al lui Dumnezeu. Dar şi acum, ceea ce ridică apa botezului deasupra apei naturale este tot cuvântul lui Dumnezeu. deci vedem că fiinţa botezului la Luther rămâne şi acum tot cuvântul promiţător al

[622] P. Wernle, *op. cit.*, p.31; la D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.62
[623] În TDO, vol.2, p.831

iertării păcatului dat omului de Dumnezeu, nu Hristos însuşi în actul său mântuitor, care şterge de fapt păcatele.“[624]

Zwingli este şi mai radical în această privinţă. „După el sacramentele nu sunt decât semne ale legăturii creştinului cu Biserica şi ale datoriilor pe care le are creştinul ca membru al ei. Sacramentele sunt dovada că graţia nu s-a dat mai înainte, ci după predestinaţie, celui ce le primeşte. Botezul este chipul sărbătoresc în care Biserica primeşte un membru al ei, deja primit prin graţie, deci predestinat la mântuire. Totuşi, sacramentele nu sunt exclusiv semne externe, ci corespund unor fapte din iconomia mântuirii. Prin botez se mărturiseşte că Hristos a murit şi a înviat cu adevărat, iar pâinea şi vinul euharistic amintesc Cina Domnului, jertfa şi iubirea lui pentru noi.“ Zwingli însuşi spune: „Cred, ştiu chiar, că sacramentele sunt atât de departe de a conferi graţia, că nici n-o cuprind în ele, nici n-o împărtăşesc. (*FIDEI RATIO*)“[625]

3. *Spiritualismul sacramentelor*. Calvin manifestă o poziţie mai specială. Pentru el sacramentele nu sunt numai semn prin care se deosebesc creştinii de necreştini, ci şi un semn prin care se conferă harul dumnezeiesc. „Sacramentul, spune el, este o mărturie a graţiei dumnezeieşti către noi, confirmată printr-un semn extern unit cu mărturia reciprocă a pietăţii noastre către Dumnezeu.“ (*Institutio, IV, 14, 1*). Prin sacramente, deci, lucrează însuşi Duhul Sfânt asupra primitorului. Dar, precizează Calvin, şi aici este esenţialul doctrinei sale sacramentale, Duhul lucrează numai asupra celor predestinaţi la mântuire. Ceilalţi primesc doar un semn gol. Cu alte cuvinte, sacramentele sunt, într-adevăr, mijloace ale graţiei, semne vizibile ale acesteia, dar numai pentru cei aleşi. Sacramentele, mai spune el, sunt mijloace „prin care Dumnezeu lucrează cu eficacitate în aleşii săi.“[626]

Această restricţie avansată de Calvin face ca doctrina sa să nu fie în realitate prea diferită de aceea a lui Luther şi chiar a lui Zwingli, căci din moment ce predestinaţia este aceea care face sacramentul eficace în primitor, sacramentul nu mai este prin el însuşi o garanţie a prezenţei şi eficacităţii graţiei. În fond aceasta depinde numai de predestinaţie, iar „semnul“ adevărat după care cineva poate cunoaşte dacă este sau nu predestinat să primească cu adevărat graţia salvatoare este tot conştiinţa subiectivă. Este ceea ce afirmă în mod deschis marele teolog reformat

[624] D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.62
[625] În TDO, vol.2, p.831
[626] În TDO, vol.2, p.831

Karl Barth: „Botezul, spune el, nu este revărsarea Duhului Sfânt. De aceea nu pot să-mi întemeiez încrederea pe botezul meu, ca şi când, prin aceea că am fost botezat, am şi primit graţia… Acest semn nu e harul, el nu-l aduce şi nu-l dă, nu-l înmulţeşte şi nu-l micşorează. Numai cuvântul este harul şi numai Dumnezeu îl aduce şi-l dă…În botezul meu, tocmai ca botez de copil, ca botez cu apă, ca botez nerepetat, *mi s-a spus într-un mod obiectiv* (s.n.), deosebit de tot ce-mi pot spune eu, că harul mă priveşte şi pe mine, că a venit şi la mine, *că am motive să mă încred în vocea conştiinţei mele existenţiale* (s.n.), împotriva cărei demnităţi de credinţă s-ar putea obiecta multe, că mă pot lua deci în serios, că trebuie şi pot să evit de a mă comporta cu neîncredere faţă de mine, de a socoti că cuvântul adevărului, *pe care îl sesizez prin puterea Duhului Sfânt* (s.n.), e totuşi poate numai o nouă îndrăzneală, o nouă nebunie a umanităţii mele păcătoase, de a socoti că lupta credinţei şi a ascultării în care mă aflu angajat e totuşi poate şi ea numai o mare don-quichoterie.“ [627]

Sublinierile din text sunt menite să pună în evidenţă faptul că, nici după reformaţi, sacramentele nu oferă în fond nici o garanţie, nici o obiectivitate experienţei religioase. Garanţia o oferă tot Duhul Sfânt direct şi numai celor aleşi. Cum îşi poate da cineva seama că este dintre cei aleşi? Încrezându-se în propria conştiinţă „existenţială“! Oare această încredere este ea diferită esenţial de poziţia adoptată iniţial de Luther? Sau de încrederea anabaptiştilor în vocile interioare pe care aceştia pretindeau că le aud şi pe care le identificau cu vocea Duhului Sfânt însuşi? „Botezul îmi dă, deci, după Barth, comentează Păr. Stăniloae, siguranţa că am primit harul, dar nu însuşi harul. Experienţa harului o am în mine, direct, prin Duhul Sfânt, care vine prin cuvântul dumnezeiesc. Dar botezul îmi dă temeiul să mă încred în această experienţă lăuntrică, în vocea conştiinţei. Deci conştiinţa este cea care primeşte harul şi cea care îmi dă ştire despre el. Harul nu pătrunde mai adânc decât conştiinţa. Dar Barth recunoaşte că nu te poţi încrede absolut în mărturia dinăuntru a harului. Sunt necesare anumite acte externe pentru a întări această mărturie. Dar cum mai poate îndeplini această funcţiune botezul, odată ce nu mai e în el lucrarea Duhului Sfânt? Propriu-zis, ce a mai rămas botezul? Dacă e un act gol de putere dumnezeiască, cum mai poate el confirma o lucrare lăuntrică dumnezeiască? Prin faptul că botezul, zice

[627] K. Barth, *Die Lehre von Worte Gotes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, 1927, p.299; la D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.62

Barth, ni se dă pe baza unei porunci dumnezeieşti. E drept, dar porunca dumnezeiască îl arată ca pe un mijloc al harului. Deci Barth, urmând exemplul lui Calvin, îşi însuşeşte numai opinia de la început a lui Luther.“ [628]

4. Problema euharistică. Reformatorii s-au distanţat de la început de teologii romano-catolici negând radical caracterul de jertfă al Sf. Euharistii. Pentru ei, în actul euharistic al oferirii pâinii şi a vinului nu se săvârşeşte nici o jertfă nouă, cum afirmau teologii sus-menţionaţi, şi nici măcar o actualizare a celei de pe Golgota. Biserica şi clerul nu au puterea de a reface jertfa lui Iisus în mod real. Această jertfă a avut loc o singură dată pe Golgota, într-un anumit moment istoric şi ea nu se mai repetă. De aceea, spunea Zwingli, euharistia nu este decât un ritual de comemorare a evenimentului unic de atunci. Această negare a caracterului de jertfă al Euharistiei din partea reformatorilor are la bază repulsia acestora faţă de învăţătura romano-catolică potrivit căreia aceasta nu este o actualizare a jertfei istorice a lui Iisus, ci o nouă jertfă, jertfa Biserici. Reformatorii au văzut în jertfa rituală catolică un act, o jertfă pur umană, fără nici o legătură deci cu adevărata şi unica jertfă a lui Hristos. Refuzul lui Luther de a recunoaşte caracterul de jertfă al Euharistiei echivala de fapt cu refuzul eficacităţii actului eclezial de a provoca din nou jertfa lui Iisus. Orice nouă jertfă nu mai este jertfa originară, ci una bisericească; ea nu mai este jertfa lui Iisus însuşi, ci jertfa preotului. A dori comuniunea cu jertfa autentică a lui Iisus a însemnat, în opinia reformatorilor, a respinge cu totul jertfa rituală a preotului roman, adică o jertfă omenească, în favoarea singurei jertfe autentice, aceea de pe Golgota, care este irepetabilă. [629]

Calvin a recunoscut, totuşi, o anumită prezenţă a lui Iisus însuşi în jertfa de pe altar. El a numit aceasta „prezenţă virtuală“. El depăşea în acest fel poziţia lui Zwingli care nu vedea în euharistie decât o simplă comemorare a Cinei dinaintea răstignirii. Dar Calvin nu a mers atât de departe încât să afirme o prezenţă reală a lui Iisus în elementele euharistice. Acest lucru l-a făcut însă Luther. Luther a respins teoria romano-catolică a transubstanţierii, adică a transformării substanţei vinului şi a pâinii în trupul adevărat şi-n sângele adevărat al lui Iisus, în ciuda persistenţei accidenţilor pâinii şi vinului. El a înlocuit teoria transubstanţiaţiei cu o teorie care a fost numită mai târziu a *consubstanţiaţiei*, deşi Luther n-a folosit el însuşi acest termen. Potrivit acestei teorii pâinea şi vinul euharistic nu sunt preschimbate în trupul şi sângele real al lui Iisus, ci trupul şi sângele lui Iisus coexistă în pâine şi în vin. Prezenţa lui Iisus în elementele euharistice este una *in pane, cum pane, sub pane.* Iisus penetrează cu trupul şi sângele său pâinea şi vinul

---

[628] D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, n.63

[629] M.J. Erickson, *Teologie creştină*, Oradea 1998, vol.3, p.302, n.20

aşa cum penetrează focul bucata de fier fără a-i schimba firea. Teoria sa a fost numită din cauza expresiilor de mai sus şi *teoria impanaţiei.*
Este uşor de observat că teoria lui Luther nu schimbă cu nimic statutul sacramentului euharistic din punctul de vedere protestant. Prezenţa trupului şi sângelui lui Iisus Hristos *în pâine, sub pâine* sau *împreună cu pâinea* nu-l face pe Iisus mai prezent în elementele euharistice. Teoria impanaţiei sau a consubstanţiaţiei lasă aceste elemente tot atât de neatinse de prezenţa reală a lui Iisus pe cât o lasă şi teoria zwingliană a comemorării. Dacă elementele euharistice nu sunt atinse în însăşi esenţa lor de această prezenţă, ele nu sunt semne ale acestei prezenţe mai mult decât ar fi orice alt element material care ar fi folosit în acest scop.
Această neîncredere într-o prezenţă reală a lui Iisus în Euharistie explică aberaţia unor tineri teologi protestanţi de a propune o împărtăşire şi cu alte elemente, de exemplu cu peşte sau chiar cu fulgi crocanţi de cartofi şi cu coca-cola! [630]

[630] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.311

# MISTERIOLOGIA

CAPITOLUL ÎNTÂI
6.1. Învăţătura ortodoxă despre sfârşitul timpurilor.
Problema istoriei şi relaţia ei cu eshatonul

1. *Consideraţii introductive.* Are istoria umană un sens, o ţintă anume în evoluţia ei, o dezvoltare către un anumit scop? Iată o întrebare pe care mulţi şi-au pus-o încă din vremurile apostolice. Acest lucru apare încă din prima epistolă a Sf. Petru unde apostolul se vede nevoit să răspundă unora care contestau însăşi ideea de evoluţie, subminând astfel bazele credinţei creştine că istoria va avea un capăt şi că în finalul ei se va produce parusia, adică a doua venire a Domnului. „Trebuie să ştiţi, spune el, că în zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor umbla după poftele lor şi vor zice: unde este făgăduinţa venirii lui? Căci de când au adormit părinţii, au rămas toate aşa ca de la începutul făpturii. Căci ei uită, în chip voit, aceasta, că cerurile erau de demult şi că pământul s-a închegat, la cuvântul Domnului, din apă şi prin apă. Şi tot prin apă lumea de atunci a pierit înecată. Iar cerurile de acum şi pământul sunt ţinute prin acelaşi cuvânt şi păstrate pentru focul din ziua judecăţii şi a pieirii oamenilor necredincioşi. […] Domnul însă nu întârzie cu făgăduinţa sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toţi să vină la pocăinţă. […] Noi aşteptăm, potrivit făgăduinţelor lui, ceruri noi şi pământ nou în care locuieşte dreptatea. […] Vi se cuvine, deci, vouă să umblaţi întru viaţă sfântă şi în cucernicie, aşteptând şi grăbind venirea *zilei Domnului* din pricina căreia cerurile (cele vechi, n.n.), luând foc, se vor nimici, iar stihiile aprinse se vor topi.“ (II PETRU III, 3-7, 13, 11-12).

Sf. Petru face aici, în mod evident aluzie, pe de o parte, la crearea lumii „din apă şi prin apă“, pe de alta, la *înnoirea* omenirii din vremea lui Noe prin potop. Sfârşitul lumii va însemna însă nu doar o înnoire a omenirii, ci o *înnoire* a întregii creaţii, a „stihiilor“, a cosmosului însuşi, iar aceasta se va petrece, de data aceasta „prin foc“. Înnoirea „prin foc“ este o înnoire din temelii a cosmosului până la punctul în care nu numai că va apărea o omenire cu adevărat nouă, ci vor apare chiar „ceruri noi şi un pământ nou“. Aceste *înnoiri*, mai întâi cea din timpul potopului („prin apă“), apoi cea de la sfârşitul timpurilor („prin foc“) îi permite Sf. Petru să argumenteze ideea că istoria nu este un timp static, o perioadă care, prin stagnare, prin repetiţia monotonă a aceloraşi evenimente, dă unora impresia că „toate au rămas aşa, ca de la începutul făpturii“; în realitate lucrurile evoluează, se înnoiesc periodic după voia lui Dumnezeu, până ce va interveni, la sfârşitul timpurilor, înnoirea cea mare, când înseşi „stihiile“ lumii vechi vor pieri arzând şi vor face loc unei lumi noi. Noua lume pentru noii oameni va fi un cer nou şi un pământ nou „în care domneşte dreptatea“.

Până aici am expus concepţia celor care, încă în vremea Sf. Petru, începuseră să se îndoiască de faptul că istoria are vreun sens, vreo ţintă anume; pentru istoria era o perioadă a stagnării sau a repetiţiei veşnice în care nu-şi are locul nici un sfârşit eshatologic. Există însă şi concepţia acelora care, dimpotrivă, văd istoria ca o perpetuă devenire. Viziunii stagnante a celor dintâi, aceştia îi opun o viziune a dinamismului absolut. Pentru ei istoria este devenirea însăşi, nimic nu rămâne identic cu sine în cursul veacurilor, ci totul se schimbă din temelii. Nimic din ce-a fost odată nu va mai reveni, nimic nu va mai fi ce-a fost odată. Dar o devenire fără capăt înseamnă din nou că istoria nu are sens! Din faptul că totul se schimbă în timp şi nimic nu mai rămâne acelaşi, rezultă că istoria nu mai revelează în realitate vreun plan veşnic al lui Dumnezeu; evoluţia istoriei devine haotică, fără vre-o ţintă. Nici un scop, care se întrevedea la un moment dat, nu poate rămâne valabil prea mult timp, căci totul, dar absolut totul se modifică într-o transformare fără limite şi fără sfârşit.

O atare concepţie a atras atenţia filosofului rus N. Berdiaeff care, comentând o atare eventualitate, spune următoarele: „Istoria fără sfârşit ar fi absurdă. Şi chiar dacă o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru că ar însemna o transformare a tot ce s-a trăit, a tot ce e viu şi a tot ce e chemat să trăiască în viitor,

o transformare a fiecărei generaţii vii într-un mijloc pentru generaţiile viitoare şi aşa la infinit… *Un progres infinit ar însemna triumful morţii*. Singură învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are măsură comună a destinului persoanei.“[1] Relativismul împins la extrem, pe care-l cuprinde această concepţie, echivalează, într-adevăr, cu un triumf al morţii, căci în cursul unei astfel de transformări sau deveniri fără sfârşit nimic nu mai rămâne din vreo făptură: totul piere pentru a face loc altor şi altor forme de viaţă. Devenirea fără limite ar însemna o evoluţie în care trecutul sau viitorul nu ar avea sens, căci cele prezente n-ar putea invoca în ascendenţa lor nimic din ceea ce a fost odată şi nici nu ar putea spera ca-n viitor, în descendenţa lor, să mai rămână ceva din ele însele. Iată de ce învăţătura creştină afirmă cu putere că istoria are un capăt, un final eshatologic. Numai astfel ea capătă pentru noi un sens, o noimă, o semnificaţie precisă şi numai într-o astfel de istorie ne regăsim rostul ca fiinţe conştiente, personale, aspirând spre nemurire.

2. *Sensul istoriei: arătarea Fiului lui Dumnezeu.* Faptul că istoria are un sens nu este afirmat numai de autorii NOULUI TESTAMENT; afirmaţia o găsim dezvoltată din plin şi la autori patristici. Un exemplu în acest sens este Sf. Grigore de Nyssa. „Nici un mister, spune teologul catolic J. Daniélou, nu l-a chinuit pe Grigore atât de mult ca cel al timpului. La întâlnirea între gândirea greacă şi gândirea creştină, îi simte, pe de o parte, tragicul şi legea implacabilă; el încearcă nerăbdarea duratelor şi anxietatea repetiţiilor. Însă nu răspunde la această dramă prin evadarea platoniciană în afara timpului, ci prin afirmarea creştină a unui sens al timpului, care îi conferă o valoare pozitivă arătându-l ca loc al unui plan divin. Ceea ce am întrevăzut deja în detaliu reapare în vederile de ansamblu.“[2] Cu alte cuvinte, Sf. Grigore a ştiut să evite în definirea creştină a timpului atât viziunea stoică a repetării etapelor lui la nesfârşit, adică a vieţii umane trăite în interiorul timpului, dar condamnate să se repete până la detaliu de infinite ori, condamnate să suporte „nerăbdarea duratelor şi anxietatea repetiţiilor“, cât şi viziunea platoniciană a unei vieţi pur spirituale în afara timpului, a devenirii, condamnate la stagnare absolută şi la sterilitate.

Sf. Grigore afirmă astfel că istoria se desfăşoară progresiv, gradat, către un scop final. Această desfăşurare gradată către finalitatea ei el o numeşte ἀκολουθία, aproximativ: succesiune, urmare. Iată câteva fragmente în care Sf. Grigore vorbeşte despre sensul evoluţiei cosmice, dar în special umane: „Creaţia comportă o extindere spaţială; succesiunea regulată a fenomenelor care alcătuiesc timpul este conţinută în eoni, [3] însă natura anterioară eonilor scapă supoziţiilor de tip înainte şi după… Întreaga creaţie, după cum am spus, care se produce potrivit unei succesiuni regulate (ἀκολουτία τάξεως) este măsurată prin extinderea eonilor. Şi dacă cineva s-ar înălţa în spirit, prin succesiunea eonilor, până la principiul lucrurilor născute, cercetarea lui va fi circumscrisă de condiţia eonilor. Dar natura (divină), care este deasupra creaţiei, fiind separată de orice categorie spaţială, scapă oricărei succesiuni temporale (χρονικὴ ἀκολουθία), necunoscând nici progresul, nici încetarea, neplecând de la nici un început şi până la nici un scop printr-o modificare relativă la o ordine.“„Natura divină nu este în timp, dar de la ea vine timpul. Însă creaţia îşi urmează cursul plecând de la un început perfect recunoscut spre propriul sfârşit prin spaţiile temporale, în aşa fel încât este posibil pentru ea, după cum spune Solomon, să-şi respecte începutul, mijlocul şi sfârşitul, desemnând prin diviziunea timpului succesiunea lucrurilor care sunt în ea. (PG XLV, 365 B).“ „Fără motiv, o, oamenilor, vă mâhniţi şi gemeţi din cauza înlănţuirii succesiunii necesare a lucrurilor. Voi nu ştiţi spre ce scop duce în univers ceea ce este rânduit (οἰκονούμενα).

---

[1] N. Berdiaeff, Essai d'une métaphyisique eschathologique, p.257; la D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol.3, p.355, n.145

[2] J. Daniélou, *Reflecţii despre misterul istoriei*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1996, p.215

[3] Perioade de timp foarte lungi; un fel de cicluri cosmice.

Trebuie ca totul, potrivit unei ordini progresive (τάξει καὶ ἀκοουθίᾳ), potrivit unei înţelepciuni artiste a celui care călăuzeşte, să fie unit cu natura divină. (PG XLVI, 105 A).“ [4]

Menirea finală a cosmosului este, aşadar, aceea de a deveni transparent pentru Creatorul său, de a se uni cu el, pe scurt, de a se îndumnezeii progresiv „potrivit succesiunii regulate a eonilor“. Aceluiaşi scop, însă, îi este destinată şi natura umană şi mai ales ea. „Credem, spune Sf. Grigore, că neamul omenesc se dezvoltă şi se manifestă progresând, spre împlinirea sa, printr-o evoluţie (ἀκολουθία) naturală, fără a primi nimic din afară în ajutorul creşterii sale, ci progresând singur în mod ordonat spre starea sa de desăvârşire… Astfel, forma omului, care trebuie să existe, subzistă în potenţă, în germene, dar este încă ascunsă acolo, pentru că nu se poate manifesta decât potrivit unei succesiuni inevitabile. (PG XLIV 236 B-C).“ Această ideea el o explică în felul următor: „Când, la început, natura creaţiei a subzistat prin puterea lui Dumnezeu, fiecare fiinţă, încă de la început, a fost instituită imediat în împlinirea ei. Or, natura umană este una din aceste făpturi. Nici ea, la fel ca şi celelalte, nu a progresat înaintând spre desăvârşirea ei, ci de la începutul existenţei sale a fost plăsmuită în desăvârşire. Dar, după ce a fost asimilată de moarte prin înclinaţia ei către păcat, a decăzut din statornicia în bine; acum ea nu-şi recuperează masiv (dintr-o dată) desăvârşirea, ca în prima sa existenţă, ci progresează spre mai bine înaintând, eliminând puţin câte puţin dispoziţiile contrare, potrivit unei ordini progresive (τάξις καὶ ἀκολουθία). (PG XLIV, 1109 B-C).“ [5]

Căderea în păcat a primilor oameni a imprimat istoriei un sens descendent, o degradare a fiinţei lor iniţiale, o „succesiune“ nefericită a patimilor. „Succesiunea etapelor prin care am ieşit din paradis, surghiuniţi împreună cu primul nostru părinte, sunt şi cele prin care putem să mergem în sens invers ca să revenim la fericirea de la început. Care este această succesiune (ἀκολουθία)? Este plăcerea produsă de minciuna care a fost originea căderii. Ruşinea şi teama au urmat pasiunii plăcerii, precum şi faptul de a nu mai îndrăzni să se prezinte înaintea ochilor Creatorului, ci de a se ascunde la umbra frunzişului… (PG XLVI, 373 D – 376 A).“ „(La ἀκολουθία păcatului) Dumnezeu a opus însă, în mod necesar, cea de a doua ἀκολουθία, prin care omul, din muritor, este restituit nemuririi, ceea ce Sf. Pavel exprimă în mod echivalent atunci când spune că binele este transmis naturii (umane) răspândindu-se, plecând de la unul singur, aşa cum răul, plecând de la unul singur, s-a răspândit în ansamblu, prin succesiunea generaţiilor. (PG XLIV, 1312 B).“ Această ameliorare, această îndumnezeire progresivă a naturii umane realizată prin Iisus Hristos reprezintă sensul istoriei înseşi. „Distrugerea păcatului şi suprimarea morţii şi-a avut începutul în Hristos şi apoi a fost aplicată după o ordine progresivă (τάξις καὶ ἀκολουθία) generaţiilor umane. (PG XLIV, 1313 B).“ „În pătimirea naturii sale omeneşti Hristos a împlinit economia (οἰκονομία) mântuirii noastre, despărţind pentru un timp sufletul de trup, dar nedespărţindu-se de nici unul din cele două cu care odată s-a unit, adunând din nou ceea ce fusese despărţit, pentru a da început învierii morţilor care se va transmite (ἀκολουθία) în natura omenească. (PG XLV, 548 B-C).“ [6]

Cosmosul şi istoria umană, spun în esenţă fragmentele citate, sunt dominate de o evoluţie gradată. Finalul acestei evoluţii este apropierea lor de natura divină a Creatorului lor. Acesta este scopul însuşi al devenirii cosmice şi al istoriei umane. Învăţătura Sf. Grigore despre această ἀκολουθία nu face însă decât să reia, în termeni filosofici, ceea ce s-a spus deja în NOUL TESTAMENT cu privire la destinul naturii umane şi al cosmosului. După Sf. Pavel, Hristos, cel ce s-a arătat în trup la „plinirea vremii“ (I TIMOTEI III, 16), se va arăta şi-n trupurile noastre la sfârşitul timpurilor (II CORINTENI IV, 11; COLOSENI III, 4). Această „arătare“ nu este altceva decât descoperirea progresivă în noi, în fiecare om, a învierii, care este semnul puterii dumnezeirii lui. Dar Hristos nu se va „arăta“ numai în trupurile oamenilor,

---

[4] J. Daniélou, *op. cit.*, p.215, 216, 214
[5] J. Daniélou, *op. cit.*, p.214-215, 220-221
[6] J. Daniélou, *op. cit.*, p.217, 219, 220, 219-220

ci în întregul cosmos. Deja prin creaţie cosmosul revelează, descoperă ceva din Creatorul său cel tainic (ROMANI I, 20); la sfârşitul timpurilor, însă, cosmosul întreg va deveni în aşa măsură transparent pentru dumnezeirea Fiului, încât stihiile toate vor fi considerate cu adevărat ca fiind nişte „ceruri noi şi un pământ nou“ (II PETRU III, 13). Venirea Fiului Omului „pe norii cerului“ în vremurile eshatologice va echivala cu o „arătare“ a sa prin toate elementele din care este constituit cosmosul însuşi. Aşadar, sensul istorie umane, ca şi acela al devenirii cosmice, este „arătarea“ progresivă în „succesiunea eonilor“, cum spune Sf. Grigore, a lui Hristos în natura umană şi-n aceea a cosmosului.

3. *Sfârşitul istoriei. Parusia amânată*. Nerăbdarea multora în legătură cu a doua venire a Mântuitorului a făcut ca problema motivului pentru care întârzie acest eveniment să se pună foarte devreme. Însuşi sfântul Petru, pe care l-am citat mai sus, s-a văzut obligat să dea un răspuns acestei chestiuni: „Domnul nu întârzie cu făgăduinţa sa, după cum socotesc unii că e întârziere, *ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci (vrând ca) toţi să vină la pocăinţă.“ (I PETRU III, 9).* Aşadar, întârzierea parusiei este expresia răbdării lui Dumnezeu, a dorinţei lui de a-i aştepta pe toţi să se îndrepte. Istoria nu este astfel decât intervalul în care se manifestă „răbdarea“ Domnului faţă de păcătoşi; această „răbdare“ este esenţa ei, motivaţia existenţei ei, esenţa ei însăşi, sensul ei. Această idee este dezvoltată pe larg în perioada patristică de părinţi ca Origen, Grigore de Nyssa, Maxim Mărturisitorul sau Simeon Noul Teolog. Căutând să explice versetul din MATEI XXVI, 29 unde Mântuitorul spune că nu va mai bea din acest rod al viţei până ce nu-l va bea nou *cu apostolii* în Împărăţia Cerurilor, Origen spune următoarele:

„Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinţii vinul cel nou în Împărăţia lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele. Mântuitorul meu nu se poate bucura cât timp eu rămân în fărădelege. De ce nu poate? Pentru că el însuşi este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl., precum spune Ioan, ucenicul lui, că ‚de va păcătui cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos şi el este ispăşire pentru păcatele noastre’. (IOAN II, 1-2). Deci cum poate acela, care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când, păcătuind eu, îl întristez? Cum poate acela care se apropie de altar, ca să ispăşească pentru mine păcătosul, să fie în bucurie? Acela, la care urcă continuu tristeţea pentru păcatele mele? Este deci atâta timp tristeţe, cât eu mai persist în greşeală. Dacă apostolul lui plânge pentru cei ce păcătuiseră înainte şi nu au făcut pocăinţă pentru cele ce au săvârşit (II CORINTENI XII, 21), ce să spun de acela care e numit Fiul Iubirii? Deci pentru toate acestea stă în faţa lui Dumnezeu intervenind pentru noi, stă la altar, ca să ofere pentru noi ispăşire lui Dumnezeu; şi tocmai pentru că avea să se apropie de acest altar, spunea că ‚nu voi bea din rodul viţei acesteia, până ce nu voi bea pe cel nou cu voi’. *Nu vrea deci să bea singur vinul în Împărăţia lui Dumnezeu, ci ne aşteaptă şi pe noi... Noi suntem, deci, cei care, neglijând viaţa noastră, întârziem bucuria lui* (s.n.)“. [7]

Dar nu numai Mântuitorul ne aşteaptă cu răbdare pe toţi, ci şi sfinţii înşişi, care, în dragostea lor pentru noi toţi, încă n-au primit cununa desăvârşirii, răsplata totală, pentru ca s-o ia împreună cu noi. Tot Origen continuă: „Nu au primit încă bucuria lor nici apostolii, ci şi ei aşteaptă, ca şi eu să mă fac părtaş la bucuria lor. Căci, plecând sfinţii de aici, nu-şi primesc îndată cununile depline ale meritelor lor; *ci ne aşteaptă pe noi*, care suntem zăbavnici sau păcătuim. Căci nu le este bucuria desăvârşită nici lor, cât timp ei sunt îndureraţi şi plâng pentru păcatele noastre.“ [8] Comentând apoi textul de la EVREI XI, 39, Origen adaugă: „Vezi,

---

[7] Origen, *In Leviticum, Hom. VII*; PG XII, 478-482; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.359, n.149

[8] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.150

deci, că Avraam *aşteaptă încă* (s.n.) să ia cele desăvârşite. *Aşteaptă şi Isaac şi Iacov şi toţi proorocii ne aşteaptă pe noi ca să primească cu noi fericirea desăvârşită* (s.n). [9]

Justificarea acestei „aşteptări" a noastră de către sfinţi este simplă: întreaga Biserică formează un singur trup, trupul lui Hristos; or, sfinţii, care sunt mădulare ei înşişi ai acestui trup, nu se pot bucura deplin, dacă alte mădulare ale aceluiaşi trup suferă. „De aceea, continuă Origen, şi taina aceea (a momentului precis în care va interveni sfârşitul timpurilor, n.n.) se păstrează pentru ultima zi *a judecăţii amânate* (s.n.). Căci unul (singur) este trupul, care e aşteptat să fie justificat, unul (singur) despre care se spune că se va scula la judecată. ‚Sunt multe mădulare, dar un singur trup; nu poate zice ochiul mâinii: nu-mi eşti de trebuinţă' (I CORINTENI XII, 20) […] Cât priveşte vederea, dacă-i lipsesc ochiului celelalte mădulare, ce bucurie va avea ochiul? Sau ce desăvârşire va avea, dacă nu va avea mână sau dacă-i vor lipsi picioarele sau celelalte mădulare?" [10]

Noi înşine, fiind mântuiţi, va trebui să-i aşteptăm pe toţi cei care se vor mai naşte-n urma noastră: „Deci, vei avea bucurie plecând din această viaţă, dacă eşti sfânt. Dar bucuria deplină va fi atunci când nu-ţi va lipsi nici un mădular al trupului. *Vei aştepta pe alţii, cum şi tu ai fost aşteptat* (s.n.)." [11] Motivul acestei vaste şi îndelungate aşteptări a tuturor este acela că Fiul lui Dumnezeu va trebui să supună Tatălui întreaga fire omenească, inclusiv pe a lui însuşi: „Nu e de crezut, mai zice Origen, că Fiul lui Dumnezeu nu e încă supus Tatălui, ci că în timpurile cele mai de pe urmă, când îi vor fi supuse toate, atunci se va supune şi el. Dar pentru că toate ale noastre le primeşte în sine - şi pentru că spune că el este cel care flămânzeşte în noi şi care însetează în noi, cel care este gol şi bolnav, cel care este oaspete şi cel care e închis în temniţă, şi că tot ce se va face unuia mai mic al lui, lui i se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin şi desăvârşit lui Dumnezeu, aşa ca în nimic să nu mai pară neascultător, - se dovedeşte că în el totul va fi supus. Dar şi în alt mod se înţelege chiar mai deplin ceea ce spun. Dacă vreunul din mădulare ne doare, deşi inima noastră e nevătămată şi toate celelalte mădulare ale noastre sunt sănătoase, totuşi, că prin durerea unui mădular suferă omul întreg, nu zicem că suntem sănătoşi, ci că ne simţim rău. De pildă, zicem: acela nu e sănătos. De ce? Pentru că îl doare piciorul sau rinichiul sau stomacul. Şi nimeni nu zice că e sănătos, dacă-l doare stomacul (celelalte organe fiind sănătoase, n.n.), ci nu e sănătos, pentru că îl doare stomacul. Dacă înţelegi exemplul, să ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice că suntem trupul lui Hristos şi mădulare în parte (EFESENI V, 30). Deci Hristos, al cărui trup e tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi, *totius creaturae universitas*, şi fiecare din noi e mădular în parte – dacă vreunul dintre noi, care suntem mădulare ale lui, e bolnav şi suferă de boala vreunui păcat, adică dacă e atins de rana vreunui păcat şi nu e supus lui Dumnezeu – se spune că el nu e încă supus lui Dumnezeu, ale cărui mădulare sunt şi aceia care nu sunt supuşi lui Dumnezeu. Dar când va avea pe toţi aceia, care sunt trupul şi mădularele lui, sănătoşi şi nu vor suferi de nici o boală a neascultării, când vor fi toate mădularele sănătoase şi supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune că el este supus aceluia." [12]

Ideea completării progresive a trupului lui Hristos ca motiv al amânării parusiei lui Origen este preluată şi de Sf. Grigore de Nyssa care zice: „Prin cei ce se adaugă continuu la credinţă, Hristos se zideşte pe sine însuşi. Şi el va înceta să se zidească pe sine, când va

---

[9] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.151; această ideea o dezvolt şi Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului din vremea conciliului de la Ferrara-Florenţa (1438-1439) care zice: „Aceasta trebuie să o înţelegem despre toţi credincioşii şi drepţii până la venirea Domnului: că, precum înaintaşii aceia nu s-au desăvârşit fără apostoli, tot a-şa nici apostolii fără mucenici, nici aceştia, la rândul lor, fără cei ce au intrat după ei în viaţa cea bună a Bisericii." (*Oratio altera de igne purgatorio*, Patrologia Orientalis, p.114; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.320, n.112)

[10] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.151

[11] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.152

[12] Origen, *Selecta in Psalmos, Hom. II in Ps. XXXi*, PG XII, 1329-1330; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.357-358, n.146

ajunge la măsura de creştere şi desăvârşire a trupului şi nu va mai lipsi ceva are să trebuiască să se adauge prin zidire, toţi fiind zidiţi pe temelia proorocilor şi a apostolilor… Dacă, deci, cap fiind el, îşi zideşte corpul său în continuare prin cei ce se adaugă mereu, închegându-i şi articulându-i pe toţi în ceea ce i se potriveşte fiecăruia după măsura lucrării lui, ca să fie, fie mână, fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completează trupul, pe măsura credinţei fiecăruia, iar făcând aceasta se zideşte pe sine precum s-a zis, e clar că, sălăşluindu-se în toţi, pe toţi îi primeşte în sine, care se unesc cu sine prin împărtăşirea de trupul său, şi pe toţi îi face mădulare ale trupului său, ca să fie mădulare multe, dar un singur trup." [13]

Aceeaşi idee o regăsim şi la Sf. Simeon Noul Teolog: „Deci, fiindcă Biserica este trupul lui Hristos şi mireasa lui şi lumea de sus şi locaşul lui Dumnezeu, iar mădularele trupului lui sunt toţi sfinţii; şi fiindcă nu s-au născut încă toţi, nici n-au bineplăcut, este vădit că nici trupul lui Hristos nu e complet şi nu s-a umplut încă lumea de sus, adică poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se află încă mulţi în lume şi până azi mulţi care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt şi mulţi păcătoşi şi risipitori, care se vor pocăi, şi mulţi neascultători, care vor asculta. Şi încă mulţi se vor naşte şi vor bineplăcea lui Dumnezeu până la glasul trâmbiţei din urmă. De aceea e de trebuinţă să se nască toţi cei-mai-înainte-ştiuţi de Dumnezeu şi să se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia a Ierusalimului celor întâi-născuţi în cele cereşti. Şi atunci se va umple plinătatea trupului lui Hristos cu cei ce sunt mai înainte rânduiţi, ca să se facă după chipul Fiului său, care sunt fiii luminii şi ai zilei aceleia. Aceştia sunt toţi cei mai înainte-rânduiţi şi scrişi şi măsuraţi; ei se vor uni şi se vor lipi de trupul lui Hristos şi atunci va fi întreg şi desăvârşit trupul lui Hristos şi nu va mai lipsi nici un mădular." [14]

4. ***Problema mileniului.*** Milenarismul sau hiliasmul este acea credinţă potrivit căreia Hristos va inaugura o împărăţie de o mie de ani cu cei drepţi *înainte de sfârşitul propriu-zis al istoriei.* Credinţa aceasta subzistă sub două forme distincte: milenarismul moderat, care se mai numeşte şi post-milenism, şi milenarismul radical sau pre-milenismul. Potrivit versiunii moderate, parusia, a doua venire a lui Hristos, va avea loc la sfârşitul mileniului; mileniul propriu-zis este o perioadă indeterminată de timp (posibil mii de ani chiar) în care, ca urmare a unei vaste şi foarte intense misiuni creştinismul va deveni atotstăpânitor asupra ideilor şi instituţiilor umane şi însuşi poporul evreu se va converti. Toate acestea vor fi efectul puterii nevăzute a lui Hristos cel înălţat pe care el o exercită din cer ca un fel de parusie spirituală. La sfârşitul timpurilor el va veni personal şi atunci se va produce şi învierea şi transfigurarea comunităţii creştine. [15]

După versiunea radicală sau pre-milenistă, parusia, venirea fizică a lui Hristos, va avea loc la începutul mileniului. Atunci va avea loc şi învierea şi prefacerea credincioşilor şi restabilirea comunităţii transfigurate pe pământ. Hristos va exercita o stăpânire împărătească pe pământ, care va coincide cu împărăţia făgăduită lui Israel. Evreii se vor întoarce din diaspora lor în Canaan acceptându-l pe Hristos ca Mesia cel făgăduit de prooroci şi îndelung aşteptat. „Învăţătura aceasta înseamnă o reluare a speranţelor poporului iudeu, care aştepta pe Mesia pentru a restabili Împărăţia lui pământească distrusă de împărăţia Babilonului." [16] „Hiliasmul şi aşteptarea pentru Israel, spune un teolog, îşi aparţin reciproc." [17]

Ambele concepţii au însă în comun ideea subiacentă că drepţii vor primi răsplata finală în cadrul acestei împărăţii de o mie de ani, adică înainte de a se sfârşi definitiv istoria.

---

[13] Grigore de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subjecitur,* PG LXIV, 1317-1320; la D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.382, n.184

[14] Simeon Noul Teolog, *Cuvântul 45*, Ediţia Siros, p.219; la D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.381-182, n.183

[15] După D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.374, n.170

[16] D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.374, n.171; p.373.

[17] Auberlen, *Das römische Reich*, p.230, 233, 245; la D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.374, n.172

Toate variantele hiliaste sau milenariste sunt însă auto-contradictorii. „Hiliasmul, spune Pr. D. Stăniloae, nu se poate susţine din punct de vedere teologic şi e în sine contradictoriu. Faţă de hiliasmul moderat se poate spune: dacă desăvârşirea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai aşteaptă venirea lui Hristos? Iar faţă de Hiliasmul strict se naşte întrebarea: oare nu înseamnă venirea lui Hristos ca atare şi învierea de obşte, în mod necesar, sfârşitul istoriei şi al chipului actual al creaţiei? Unde ar mai fi, deci, loc pentru o împărăţie intermediară? Sau, dacă ea e desăvârşirea finală, ce mai are să aducă în plus Împărăţia Cerurilor care urmează mileniului? Nu se slăbeşte astfel nădejdea după împărăţia finală?…“

„Sensul istoriei, continuă acelaşi teolog, nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, căci aceasta ar însemna că ea a ajuns la capăt cât încă durează, ceea ce este imposibil. De aceea *arătarea descoperită a lui Iisus Hristos cu umanitatea sa desăvârşit îndumnezeită nu poate avea loc în istorie* (s.n.). Istoria e prin fiinţa ei drum, nu odihnă finală, ea e tensiune neajunsă la capăt. Ea e timp şi în timp nu e dat totul concentrat. Fără să socotim că în ea trebuie să se facă numaidecât răul, cât ţine ea, încă nu se posedă tot binele. Ea e domeniul mişcării spre desăvârşire, nu al desăvârşirii în care a încetat mişcarea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, lăsând loc mult presupunerilor, posibilităţilor, ambiguităţilor. Din această tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în tensiune, în mişcare, în puterile istoriei. E necesară o oprire a istoriei efectuată de sus, pentru ca omenirea să fie trecută la o existenţă supra-istorică.“ [18]

Argumentul hotărâtor împotriva oricărei forme de milenarism este, aşadar, acela că natura umană ajunsă la desăvârşire, îndumnezeită total, nu mai poate subzista în cadrul istoriei, căci această stare nu mai suportă timpul, devenirea. Desăvârşirea presupune ieşirea cu totul din timp, din istorie. De aceea n-au primit nici sfinţii desăvârşirea, căci încă n-a sosit sfârşitul istoriei. Chiar aflaţi în cer, sfinţii încă trăiesc în istorie. Şi ei aşteaptă sfârşitul ei fără să cunoască nici momentul, nici cum va arăta starea desăvârşirii depline, căci încă n-a venit învierea. „Teoriile care văd parusia ca un eveniment în partea finală a istoriei, care văd eshatologicul, desăvârşirea, ca o fază finală a istoriei, concep Împărăţia cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia sau lumea aceasta ca un chip nedezvoltat al Împărăţiei cerurilor. Nu văd caracterul transcendent al Împărăţiei cerurilor sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta şi Împărăţia cerurilor.“[19]

Problema judecăţii. Raportul ei cu raiul şi cu iadul

1. *<u>Concepţii care neagă necesitatea unei judecăţi finale</u>*. Cele trei mari confesiuni creştine împărtăşesc în comun ideea că imediat după moarte sufletul defunctului este supus unei prime evaluări a evoluţiei sale morale din timpul vieţii; această primă evaluare poartă numele de *judecată particulară*, căreia, la sfârşitul timpurilor îi urmează o alta, anume *judecata universală*. Acestei învăţături i se opun însă o serie de concepţii, dintre care mai importante sunt două, care neagă categoric necesitatea şi realitatea unei judecăţi postume, sub orice formă s-ar desfăşura ea. Acestea sunt *teoria reîncarnării* şi aceea a *restabilirii generale* sau a *apocatastazei*. Cele două teorii nu pun în discuţie numai necesitatea şi realitatea unei judecăţi după moarte şi judecăţii finale, ci neagă în realitate chiar existenţa raiului şi a iadului. Raiul reprezintă treapta supremă a existenţei în bine, care, odată atinsă de suflet, nu mai poate fi părăsită; raiul este capătul oricărei deveniri, fericirea maximă faţă de care una mai mare spre care sufletul să tindă nu mia există. Iadul, la rândul său, reprezintă căderea în răutatea absolută din care nu mai există, de asemenea, schimbare. Or, reîncarnările, asemenea vechii

[18] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.376, 372
[19] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.372

teorii origeniste a căderii, presupun înălţări şi căderi succesive din starea lor de fericire, deci negarea stării de plenitudine a raiului. La rândul ei, apocatastaza presupune că toate sufletele vor fi în final mântuite şi că, prin urmare, iadul nu există. Să abordăm pe rând aceste teorii.

*Teoria reîncarnării şi problemaa raiului.* Potrivit primei teorii sufletul evoluează la nesfârşit, putându-şi schimba direcţia morală şi după moarte prin reîncarnări succesive. *Voinţa nu se fixează niciodată în mod definitiv, pentru ca să se poată rosti cumva vreo judecată asupra celor săvârşite de ea*. Ea determină astfel o succesiune infinită de existenţe fericite sau nefericite ale eu-lui, într-un exerciţiu neîngrădit al libertăţii ei esenţiale. Teoria aceasta implică în realitate ideea absenţei unei trepte absolute a existenţei, pe care, odată atinsă, sufletul să nu o mai părăsească niciodată. Dacă o astfel de stare ar exista, cum afirmă unii susţinători ai ei atunci când pomenesc de *nirvana,* atunci, în cursul succesiunii infinite a reîncarnărilor, ea ar fi trebuit atinsă de multă vreme pentru toate fiinţele posibile. [20]

Adepţii acestei teorii mai susţin că reîncarnarea este menită ca să epuizeze în om ultima picătură de elan vital, de dorinţă de a trăi în efemeritatea acestei vieţi; menirea ei mai este, de asemenea, şi aceea de a plăti până la ultima centimă datoriile faţă de cei pe care i-am nedreptăţit în existenţele noastre anterioare. Susţinătorii prin excelenţă ai acestei teorii în saţiul european sunt adepţii antroposofiei lui R. Steiner. Teologul protestant P. Althaus observă însă, pe bună dreptate, că dacă eu trebuie să repar în această viaţă greşeli din vieţile mele trecute, ar trebui să fiu conştient de acele vieţi, ca să mă pot simţi responsabil de faptele comise anterior. Repararea unei greşeli presupune neapărat conştientizarea ei. Conştiinţa existenţelor mele anterioare este însă doar o teorie, nu un fapt al experienţei. Un alt autor protestant, Karl Holl, face o observaţie şi mai interesantă: o reparaţie completă a greşelilor comise nu poate fi făcută decât numai în raport direct cu cel faţă de care s-au comis aceste greşeli; or, nici chiar în sistemul lui R. Steiner însuşi acest lucru nu este posibil, căci, oricâte reîncarnări ar suferi, nici un om nu va mai reveni exact în aceea situaţie în care s-a aflat atunci când a greşit, deci în relaţie exact cu aceeaşi oameni faţă de care a greşit, ca să-i poată despăgubi cum se cuvine. [21]

Teoria reîncarnării în varianta ei antroposofă este înrudită cu celebra teorie origenistă a căderii sufletelor. Origen învăţa că lumile se formează succesiv prin căderea în ele şi prin înălţarea din ele a sufletelor. Potrivit antroposofiei, şirul reîncarnărilor duce fiinţele până la confundarea lor, pe rând, într-o esenţă spirituală supremă, ca apoi să se desprindă din aceasta din nou ca individuaţiuni materiale, care se spiritualizează iarăşi treptat. Sf. Grigore de Nyssa, criticând teoria origenistă a căderilor şi înălţărilor nesfârşite a sufletelor, spune că viziunea unei astfel de evoluţii fără sfârşit nu este posibilă decât pentru o cugetare care confundă natura raţională cu cea neraţională, natura animală cu cea neînsufleţită, printr-o reducere a întregii realităţi la o singură substanţă ce se manifestă sub diverse ipostaze, când mai spiritualizate, când mai grosiere, mai materiale. [22] Criticând aceeaşi doctrină origenistă, Sf. Maxim Mărturisitorul observă însă contradicţia ei fundamentală, care este şi aceea a antroposofiei: „Cum s-au putut mişca fiinţele spirituale din unitatea (lor) originară, când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorinţă?“[23]

Într-adevăr, dacă există o stare de fericire maximă pe care sufletele să o atingă la un moment dat al evoluţiei lor – şi atât antroposofia cât şi vechiul origenism o recunosc –, atunci ea nu va mai putea fi părăsită, căci, fiind maximă, o stare de fericire mai înaltă decât ea, care să fie dorită de acestea, nu mai poate exista. Ajunse în această stare, sufletele trebuie să-şi înceteze mişcarea, devenirea lor de până atunci, intrând în odihna veşnică a acestei stări

---

[20] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.244, 247

[21] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, ediţia a patra, p159; K. Holl, *Steiners Anthroposophie*, Berlin 1928, p.484, 487;la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.251, n.41

[22] La D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.247; 251, n.38

[23] Maxim Mărturisitorul, Ambigua, PG XCI, 1069; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.248, n.35

absolute. Raiul reprezintă acea stare în care toate posibilităţile au fost deja atinse; altele, spre care să tindă sufletul, nu mai există şi în acest caz el echivalează cu acea odihnă veşnică de care vorbea Sf. Maxim când o numea ţinta ultimă a oricărei existenţe.[24]

Acest argument filosofic, alături de puternicele mărturii ale Scripturii, fundamentează credinţa noastră în raţiunea şi existenţa raiului ca loc al odihnei veşnice a sufletelor bune, ca rezultat final şi definitiv al judecăţii dumnezeieşti. Această stare finală la care vor ajunge sufletele hotărâte de Dumnezeu prin judecata faptelor lor se caracterizează prin următoarele: în rai nu va mai exista divizarea dintre trup şi suflet, care marchează viaţa pământească şi care, prin moarte, ia forma unei rupturi tragice; nu va mai exista, deci, nici opoziţia dintre simţuri şi gândire, care domină existenţa noastră terestră; în fine, nu va mai exista nici trecut sau viitor, amintire sau speranţă, ci numai prezentul continuu al vederii directe a lui Dumnezeu.

Referindu-se la această caracteristică din urmă, Sf. Grigore de Nyssa spune despre conştiinţă că, atâta vreme cât se află sub tirania timpului, este mereu sfâşiată între dorinţă, pe de o parte, şi regrete, remuşcări, pe de alta. Eliberată însă prin moarte de condiţia timpului, conştiinţa „lasă în urmă dorinţa…, pentru că posedă tot ceea ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obţinut, ea exclude amintirea din mintea ei.“ „Datorită purităţii dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuinţă de mişcarea dorinţei… Cel ce locuieşte în întuneric are nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinţei.“ „Devenit asemenea lui Dumnezeu…, care nu cunoaşte dorinţa, pentru că nici un bine nu-i lipseşte, sufletul… părăseşte mişcarea şi chiar dorinţa, care nu are loc decât atunci când lucrul dorit nu este prezent.“ „Această unificare a dinamismului meu-lui într-un eu prezent, în care fuzionează şi se identifică trecutul şi prezentul, amintirea şi speranţa, este eternă prezenţă în Dumnezeu care posedă ceea ce voieşte şi voieşte ceea ce posedă.“[25]

*Teoria apocatastazei şi problema iadului.* A doua concepţie care neagă necesitatea şi realitatea judecăţii eshatologice a sufletelor este apocatastaza susţinută în vremurile patristice de Origen. Potrivit acestei viziuni, sufletele se aflau iniţial în starea de maximă fericire în sânul lui Dumnezeu, binele absolut, principiul spiritual prin excelenţă. La antipodul spiritului suprem sau a binelui absolut se afla materia, principiul rău al existenţei. La un moment dat sufletele au început să se plictisească de starea lor de fericire şi atunci a avut lor marea cădere. Părăsind principiul binelui, ele au fost atunci exilate în materie, fiind înghiţite de aceasta în diferite trepte, unele mai puţin, altele mai mult. Materializarea le-a situat astfel pe diferite trepte ale existenţei. Unele, mai spirituale, au rămas mai apropiate de starea lor iniţială; aceştia sunt îngerii. Altele, precum oamenii, s-au înfundat pe jumătate în materie şi puţini dintre ei îşi mai aduc aminte de originea lor divină. Altele, însă, precum demonii, aproape că s-au identificat cu principiul răului, care este materia. Toate aceste spirite încarcerate se vor elibera cândva de lanţurile materiei şi vor reveni la fericirea lor iniţială; această stare va fi în final restabilită, pentru ca, după o altă perioadă, să urmeze o nouă cădere.

În limbaj creştin, această teorie de sorginte platonică înseamnă că toate sufletele, inclusiv demonii, vor fi în final mântuite, toate vor fi *restabilite* în starea lor dintâi. Dar, *dacă toate sufletele vor fi conduse din nou la fericire, indiferent de gradul lor de răutate, înseamnă că ideea însăşi de judecată devine inutilă. Pentru ce să mai fie ele judecate, din moment ce oricum vor fi absolvite, reabilitate şi reintegrate în starea de fericire maximă care va fi în rai?* Teoria restabilirii tuturor exclude astfel nu numai ideea judecăţii particulare sau universale, ci şi pe aceea de pedeapsă eternă a cărei expresie concretă este iadul. Această teorie a fost îmbrăţişată de o serie de teologi protestanţi germani mai vechi ca Lessing, E. Troeltsch,

---

[24] Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, PG XCI, 1077; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.248, n.36, 37

[25] Grigore de Nyssa, *Dialog despre suflet şi înviere,* PG XLVI, 93 A, 89 BC, 96 A, 93 B; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.445-446, n.285-290

R. Seeberg, H. Ludeman etc. Argumentele fundamentale aduse de teologii citaţi în sprijinul acestei teorii sunt următoarele: viaţa prezentă nu poate avea un caracter decisiv pentru soarta viitoare a sufletului; în al doilea rând, sufletul este prin însăşi esenţa sa liber: aceasta înseamnă că-şi menţine această libertate şi după moarte şi că o poate exercita oricând pentru a abandona răul şi a reveni pe calea cea bună; în sfârşit, ideea unui iad etern ca pedeapsă pentru cei răi este incompatibilă cu bunătatea dumnezeiască infinită. [26]

Toate aceste argumente şi în special ultimul au la bază o negare subînţelesă a caracterului de persoană cu adevărat liberă şi responsabilă a sufletului. Căci dacă, în pofida opţiunii lor hotărâte pentru rău, sufletele păcătoase şi mai ales demonii sunt mântuiţi alături de cei buni, atunci destinul lor nu mai este unul liber asumat, ci unul impus din afară, mecanic; în felul acesta destinul lor este unul obligatoriu asemenea celui pe care-l suferă materia brută, lipsită de viaţă şi conştiinţă. Această evoluţie implacabilă spre fericirea veşnică a tuturor răpeşte sufletelor exact esenţa lor care este libertatea, libertate care poate opta în egală măsură şi pentru rău. Apoi, argumentul că pedepsirea celor răi în cuprinsul unui iad veşnic este incompatibilă cu bunătatea divină pleacă de la supoziţia că această pedeapsă este una exterioară acestor suflete, asemenea pedepselor care sunt administrate infractorilor în viaţa aceasta. Or, suferinţele îndurate de cei răi în iad nu sunt administrate de Dumnezeu, ci sunt expresia egoismului absolut al celor ajunşi acolo, are, refuzând să iubească, se scufundă la infinit într-o subiectivitate monstruoasă ale cărei pofte nu mai pot fi satisfăcute niciodată.

Sf. Ioan Damaschin spune următoarele cu privire la esenţa cu totul subiectivă a chinurilor din iad: „Spunem că chinul acela nu e nimic altceva decât focul poftei nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patimă, ci păcatul. Dar acolo nu are loc săvârşirea reală a răului şi a păcatului. Căci nici nu mâncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, nici nu adunăm averi, nici pizma nu ne satisface şi nici un fel de rău. Deci poftind şi neîmpărtăşindu-se de cele ale poftei, sunt arşi de pofte ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adică numai pe Dumnezeu, cel ce este şi există pururi, şi se împărtăşesc de el, se bucură pe măsura poftirii lor, pe măsura căruia se împărtăşesc de cel dorit.“ „Cel ce doreşte primeşte. Cel bun dobândeşte cele bune… Şi drepţii, dorind pe Dumnezeu şi avându-l, se bucură veşnic. Păcătoşii însă, dorind păcatul şi neavând materiile păcatului, sunt chinuiţi ca roşi de vierme şi consumaţi de foc, neavând nici o mângâiere; *căci ce este chinul, dacă nu lipsa a ceea ce doreşte?* Pe măsura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucură, iar cei ce doresc păcatul sunt chinuiţi.“ „Aici, mişcându-ne pofta spre altele şi dobândindu-le măcar în parte, ne îndulcim cu ele. Acolo însă, când ‚Dumnezeu va fi totul în toate', nemaifiind nici mâncare, nici băutură, nici vreo plăcere trupească, nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici plăcerile obişnuite şi nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, fără ca să producă Dumnezeu chinul, ci noi înşine pregătindu-ni-l.“[27]

Cuvintele Sf. Ioan Damaschin despre iad şi pedeapsa celor răi trebuie înţelese prin contrast cu descrierea naturii raiului şi a fericirii veşnice a celor buni. Fiind existenţa, binele şi fericirea absolute, Dumnezeu oferă sufletelor vrednice „odihna“ căutării lor, împlinirea finală şi deplină a oricărei dorinţe pe care aceştia ar fi putut s-o aibă vreodată; le oferă încetarea devenirii, a mişcării lor spre ţintă, el fiind suprema ţintă posibilă. Cei răi nu-l caută însă pe Dumnezeu, ci lucrurile cele efemere ale lumii, acele „bunuri“ pe care ei le consideră vrednice de dorit, dar care, neavând substanţă proprie, sunt numai o iluzie. Câtă vreme au trăit pe pământ, aceste lucruri vânate de ei cu atâta ardoare (averi, frumuseţe, glorie etc.) au avut o oarecare consistenţă ontologică, susţinute fiind de Dumnezeu în existenţă pentru ca oamenii, servindu-se de ele după voia sa, să se mântuiască. După moarte însă, când „Dumnezeu va

---

[26] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.245

[27] Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos*, PG XCIV, 1573, 1369; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.263, n.52; 266, n.56; 267, n.57

totul în toate“, aceste lucruri nu vor mai exista, căci menirea lor mântuitoare se va fi sfârşit. Şi atunci, cei ce le-au dorit în toată viaţa lor în afara lui Dumnezeu, cei care n-au văzut în ele pe creatorul lor şi n-au înţeles că ele nu erau decât nişte instrumente ale iubirii lui Dumnezeu şi a semenilor, se vor vedea lipsiţi, după moarte de ele. Imposibilitatea satisfacerii dorinţelor lor pentru lucruri care acum nu mai există va constitui chinul lor veşnic; în alergarea lor tot mai disperată, ei nu vor mai cunoaşte vreodată „odihna“, căci vor continua să caute, ca şi pe pământ, de fiecare dată altceva decât pe Dumnezeu, singurul care există cu adevărat şi care poate susţine în existenţă sufletele.

Pr. prof. D. Stăniloae, descriind concepţia Sf. Maxim Mărturisitorul despre natura chinurilor veşnice, spune: „…Sufletele din iad trebuie să-şi mişte puterile lor, pentru că n-au în ele infinitatea (dumnezeiască, cea care poate satisface orice dorinţă, n.n.); dar, pe de altă parte, nici nu se află într-o infinitate în care puterile lor să se mişte stabil, întrucât sunt în afară de Dumnezeu şi nici nu năzuiesc spre el, *ci se mişcă într-o neodihnă chinuitoare*, nestabilizându-se în infinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie să se mişte, dar întrucât nu se mişcă spre adevărata ţintă în care mişcarea sa se va împlini şi stabiliza, mişcarea sa, de care nu poate scăpa, e un chin pentru că e fără rost, fără ţintă. Mai mult, el se mută de la una la alta, fără să înceteze a exista.“ [28]

De ce nu pune Dumnezeu capăt acestor chinuri nesfârşite ale celor păcătoşi, pentru ca ei să nu le mai îndure? Iată o întrebare care, ca şi ideea incompatibilităţii pedepselor veşnice cu bunătatea lui Dumnezeu, ascunde o neînţelegere fundamentală atât a naturii lui Dumnezeu, cât şi a aceleia a oamenilor. Dumnezeu nu poate fi altceva decât izvor al binelui, deci al existenţei. Simplul fapt că există chinuri veşnice dovedeşte că subiecţii care le vor îndura vor exista veşnic, împărtăşindu-se într-o măsură din ce în ce mai redusă de acest bine care este, totuşi, existenţa.

Răspunzând unui maniheu care-l întrebase: de ce a mai făcut Dumnezeu pe diavol din moment ce ştia că va deveni rău, Sf. Ioan Damaschin spune: „Pentru covârşirea bunătăţii l-a făcut pe el, căci a zis: îl voi lipsi şi eu, oare, pe el cu totul de bine şi-l voi lipsi de subzistenţă fiindcă se va face rău şi va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi rău, eu nu-l voi priva pe el de participarea la mine, ci-i voi da lui un bine: participarea la mine prin existenţă, ca, chiar dacă nu va voi, să participe la mine prin existenţă. Căci nimeni altul nu reţine (de la căderea în neant, n.n.) şi susţine în existenţă decât Dumnezeu. Căci existenţa e un bine şi e darul lui Dumnezeu… Toate cele ce sunt au existenţa din Dumnezeu… Deci cei ce au măcar existenţa, au participare parţială la bine, într-un grad ultim (infim, n.n.). Deci e un bine în existenţa diavolului şi prin existenţă el participă la bine.“ „Dumnezeu oferă pururi diavolului cele bune, dar acesta nu vrea să le primească. Şi în veacul viitor tuturor le dă cele bune. Căci este izvorul din care izvorăsc cele bune. Dar fiecare participă la bine precum s-a făcut pe sine capabil.“ „Iar de spuneţi că i-ar fi fost mai de folos să nu fie decât să se chinuiască fără sfârşit, spunem că aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei răului şi al păcatului. Căci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câştigat neschimbabilitatea păcatului ca patimă.“[29]

2. *Dreptatea divină sau judecata particulară*. Ca să aibă loc o judecată după moarte, este necesar, în mod evident, ca ceva din noi să supravieţuiască acestui dramatic eveniment care loveşte orice fiinţă vie. Mulţi teologi protestanţi, chiar dintre cei de marcă, cum este P. Althaus, de exemplu, neagă supravieţuirea sufletului după moarte sub motivul că „omul trebuie să-şi dea seama că viaţa viitoare se datorează nu naturii indestructibile a sufletului, ci unui act de atotputernicie şi de milă dumnezeiască; deci omul trebuie să fie distrus complet,

[28] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.271

[29] Ioan Damaschin, *op. cit.*, PG XCIV, 1341, 1369, 1541; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.268, n.58, 59; 269, n.60

ca să vadă cum singur Dumnezeu îi dă din nou viaţă."[30] Această învăţătură este menită să contracareze teoria catolică de esenţă filosofică despre indestructibilitatea sufletului din cauza naturii sale absolut simple, fără părţi, care nu permite dezagregare. Ea ascunde însă vechea idee protestantă că omul păcătos nu mai păstrează nimic în sine, după cădere, din chipul lui Dumnezeu, ci este asemenea unei pietre sau a unui buştean. Consecinţa acestei învăţături este aceea că după moarte *nu are ce să mai supravieţuiască din om, din moment ce el nu mai are în sine după cădere nimic din Dumnezeul cel nemuritor*.

Dar, dacă nu poate supravieţui nimic din om după moarte, înseamnă că nimic din ceea ce a însemnat omul înainte de a muri, nici una din faptele sale, din tot ceea ce a făcut el ca om care nu avea în sine nimic din chipul lui Dumnezeu, nu este luat în considerare la judecata finală, căci absolut totul este distrus din vechiul om. Tot ceea ce face Dumnezeu este să-l recreeze după moarte, să-l aducă la existenţă ca pe o făptură cu totul nouă, ca şi cum n-ar fi existat omul cel vechi. Pe acest fond, omul cel nou, omul eshatologic, este exclusiv rezultatul a ceea ce a voit Dumnezeu să fie, deci rezultatul predestinării. Nimic din ceea ce a făcut omul cel vechi nu contează în vreun fel în configurarea omul cel nou, a omul înviat la sfârşitul timpurilor. În aceste condiţii *nu este nevoie de o judecată particulară, de o judecată care să evalueze individual faptele omului cât a trăit el pe pământ; fiind creat din nou, omul eshatologiei protestante este exclusiv produsul judecăţii universale, adică al deciziei divine, al predestinării.*

Dându-şi seama că o atare învăţătură duce inevitabil la consecinţa inutilităţii creaţiei dintâi, aceeaşi teologi protestanţi au sugerat ideea că moartea nu ar însemna o distrugere absolută a sufletelor. Potrivit lor, după moarte ar rămâne, totuşi, amintirea lor în Dumnezeu, amintire ce determină hotărârea divină de a le învia în eshaton.[31] O atare teorie judecă însă lucrurile după măsura umană. În sufletele noastre nu supravieţuieşte, într-adevăr, decât numai amintirea celor morţi. Aceasta se întâmplă însă deoarece nimeni dintre noi nu are puterea de a menţine în viaţă pe cei ce i-am iubit. Dumnezeu însă nu este lipsit de această putere, astfel încât el nu păstrează numai amintirea celor morţi, ci-i păstrează şi în existenţă în baza atotputerniciei sale. „O amintire despre cineva care a fost, e împreunată cu sentimentul dureros că (acea persoană) îţi lipseşte şi acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să menţină în viaţă pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu este lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relaţie, el poate să-l şi ţină pe acela în existenţă, pentru ca amintirea să nu fie împreunată la el cu sentimentul că acela îi lipseşte. [...] Pentru el, nici o persoană cu care a stat în relaţie nu mai încetează de a exista. Dumnezeu, când l-a făcut pe om ca persoană, i-a dat o însemnătate de partener neîncetat al său, l-a făcut pentru o relaţie neîntreruptă cu sine. [...] În acest sens putem spune şi noi că nemurirea nu se bazează pe indestructibilitatea sufletului ca substanţă, ci a persoanei, adică a sufletului ca bază a persoanei umane, adică pe indestructibilitatea relaţiei dintre Dumnezeu şi om ca persoane, dat fiind că persoana este factor al acestei relaţii. [...] Numai obiectele se dezagregă. Persoanele rămân indestructibile, ca entităţi unice, originale, dar, în acelaşi timp, ca surse de necontenită noutate în atitudinile şi revelaţiile voii lor."[32]

Deci nici o persoană care a existat vreodată, care a fost creată de Dumnezeu nu va dispărea vreodată, căci toate au fost aduse la existenţă de către Dumnezeu din iubire şi sunt susţinute în existenţă tot din iubire. „Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascunde cunoscuta neînţelegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realităţi a lui Dumnezeu în faţa nimicniciei omeneşti. De valoarea unică a persoanei omeneşti pentru Dumnezeu ţine permanenta şi neîntrerupta existenţă a ei. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie şi

---

[30] P. Althaus, *op. cit.*, p.85; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.237, n.22
[31] P. Althaus, *op. cit.*, p.108; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.242, n.28
[32] D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.242

existenţa persoanelor cărora le-o arată. Şi neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ţine de desăvârşirea ei. Noi putem uita pentru că nu iubim în chip desăvârşit. Dar Dumnezeu nu uită pentru că iubeşte desăvârşit.“ [33]

Aceeaşi iubire dumnezeiască explică şi existenţa celor care se vor chinui veşnic în iad. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Ioan Damaschin veşnicia chinurilor iadului nu este susţinută de un act pozitiv de condamnare, de pedeapsă din partea lui Dumnezeu a celor care au murit în răutatea lor, ci de iubirea sa nesfârşită, care nu îngăduie reîntoarcerea în neant nici măcar a diavolului, cu atât mai puţin a celor păcătoşi. Sf. Maxim afirmă chiar că cel aflat în iad este „iubit“ de Dumnezeu. El nu poate urî pe nimeni, deci nici pe păcătoşi sau pe diavoli, căci el este prin însăşi esenţa sa *iubire* şi mai presus de patimă.[34] Esenţa chinurilor veşnice ale iadului va consta în neputinţa celor aflaţi acolo de a iubi pe cineva, scufundarea lor nesfârşită în egoism, într-un efort fără sfârşit de a căuta sensul existenţei lor în ei înşişi, iar nu în Dumnezeu. Iadul este, de fapt, o auto-condamnare la nefericire, un refuz continuu al iubirii celorlalţi şi a lui Dumnezeu.

Cu aceasta am ajuns la esenţa judecăţii particulare. Obiectul acestei judecăţi îl va forma, aşadar, persoana umană: mai exact intensitatea relaţiilor pe care aceasta a ştiut să le cultive cu semenii şi cu Dumnezeu pe când era în viaţă. Căci persoana înseamnă în mod fundamental *relaţie,* iar relaţia prin excelenţă este *iubirea* fiecărui semen. A fi în relaţie de iubire cu cineva înseamnă a te bucura în aşa măsură de existenţa şi frumuseţea aceluia, încât să uiţi de propria ta existenţă. Un om este cu atât mai intens o persoană, o realitate, o existenţă adevărată, cu cât iubeşte mai intens pe Dumnezeu şi pe semenul său; cu cât iubirea sa este mai cuprinzătoare şi mai intensă. De aceea a spus Mântuitorul că adevăratul criteriu al judecăţii acesteia va fi gradul în care i-am iubit pe semenii noştri. După moarte urmează imediat judecata particulară la care demonii vor încerca să ne acuze exact de faptul că nu am iubit destul şi că astfel nu suntem vrednici de împărăţia iubirii, ci, dimpotrivă, de aceea a urii veşnice. Îngerii buni şi sfinţii ne vor veni însă în ajutor mărturisind tocmai contrariul, şi anume intensitatea iubirii pe care am avut-o încă în viaţă şi care ne califică pentru veşnica Împărăţie a iubirii lui Hristos.

În schimb, refuzând iubirea semenilor pe când era în viaţă, cel mort în păcate va continua de acum la nesfârşit scufundarea sa în sine însuşi. El va face tot mai intens experienţa „întunericului din afară“, adică a acelei situaţii în care nu va mai vedea pe nimeni altcineva decât pe sine însuşi într-o încercare de auto afirmare de dimensiuni tot mai monstruoase. „Toate legăturile lui cu realitatea îi sunt tăiate. El duce o existenţă fantasmagorică de coşmar. E închis total în groapa singurătăţii. Numai demonii şi poftele sale îl muşcă asemenea unor şerpi. Se poate spune, ducând mai departe această idee, că subiectivitatea sa crescută monstruos îl face să nu mai vadă realitatea altora. Nu mai poate avea nici măcar contacte pătimaşe, fugitive, cu ei. Imaginaţia sa subiectivă acoperă şi realitatea obiectelor, căci le socoteşte prea modeste pentru imaginaţia sa. El cade într-un fel de existenţă de vis în care totul se haotizează într-un absurd fără nici un sens, fără nici o consistenţă, fără nici o căutare de ieşire din el, fără nici o speranţă de ieşire.[35]

P. Florenschi spune, la rândul său, că, obişnuindu-se să nu mai vibreze când spune *tu,* omul aflat în iad nu mai vibrează nici când i se spune *tu*. Se îngroapă într-o totală indiferenţă, *într-o moarte faţă de orice relaţie*. El nu mai spune decât *eu, eu, eu*. Acela pentru care nu mai există nici un *tu*, nu mai e nici el un *tu* pentru alţii. El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* şi nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *tu.* El se afirmă cu disperare pe sine însuşi diminuându-

---

[33] D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.242

[34] Maxim Mărturisitorul, *Epistola către George – prefectul Africii*, PG XCI, 389; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3 p.257, n.45

[35] D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.263

şi tot mai mult realitatea, existenţa obiectivă, printr-o scufundare tot mai accentuată în subiectivitate, în nimicnicia propriului său eu.[36]

Această stare de după moarte a sufletelor se datorează faptului că Dumnezeu, în dreptatea sa absolută, lasă pe fiecare în seama impulsurilor pe care le-a cultivat în viaţă: pe cei ce au iubit el îi lasă în seama iubirii lor, care-i adună cu cei pe care i-au iubit; pe cei care au urât îi lasă-n seama propriei lor uri şi a celor pe care i-au urât. Cei dintâi vor intra la „ospăţul împărăţiei“ îmbrăcaţi în haina de sărbătoare a iubirii care i-a făcut vrednici de ea, ceilalţi, lipsiţi de această haină, vor fi aruncaţi în „întunericul cel din afară“. În timp ce fericirea celor dintâi va consta în a fi cu cei pe care i-au iubit pe când erau în viaţă, nenorocirea celor din urmă va fi exact vecinătatea celor pe care i-au urât. „Şi mai chinuitor şi mai cumplit decât orice chin, spune Sf. Maxim, este să fim pururi împreună cu cei ce ne urăsc şi cu cei pe care-i urâm.“[37] Iată esenţa judecăţii particulare.

De ce este relativ definitivă această stare? De ce este ea rezultatul unei *judecăţi*? Pentru că după moarte sufletul, despărţit de trup, nu mai are posibilitatea de a face nici fapte bune, nici fapte rele. „Terminându-se târgul, spune Sf. Ioan Damaschin, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe alţii şi putem oferi Iubitorului-de-oameni-Dumnezeu manifestarea iubirii de fraţi.“[38] Absenţa trupului îl va priva pe fiecare om care a părăsit viaţa aceasta de a mai putea interacţiona în vreun fel cu ceilalţi altfel decât pur spiritual. Iată de ce momentul morţii este un moment al roadelor, al consecinţelor celor săvârşite pe când eram în trup. De aceea este el o *judecată*, un bilanţ al propriei fiinţe, o evaluare a caracterului nostru de persoană, de fiinţă în relaţie, sau, dimpotrivă, de subiectivitate egocentrică, scufundată tot mai adânc în propria singurătate.

Judecata particulară este expresia dreptăţii lui Dumnezeu, dar şi a consecvenţei sale. Dacă el nu ar fi drept, nu ar lua în seamă caracterul nostru de persoane, de fiinţe asemenea lui. Şi fie că ne-ar nesocoti libertatea mântuindu-ne forţat, în contrast cu tot ceea ce am făcut şi am voit ca păcătoşi în viaţă, fie i-ar distruge pe păcătoşi ca şi pe diavoli făcând inutilă creaţia sa dintâi. Faptul că-l lasă pe fiecare să evolueze în direcţia pe care singur a voit-o şi a cultivat-o cu atâta grijă-n viaţă este expresia dreptăţii sale absolute care ne ia în seamă ca persoane autentice, adică exact ca ceea ce suntem şi nu altfel. Nu există dreptate mai mare decât aceea de a lăsa pe cineva în mrejele propriilor impulsuri, ale propriei voinţe. Astfel, pentru Sf. Ioan Damaschin, ca şi pentru mulţi alţi Părinţi, este decisivă pentru soarta sufletului după moarte starea în care l-a aflat moartea: introvertit în egoismul plăcerilor şi al orgoliului propriu sau deschis iubirii semenilor săi şi a lui Hristos. [39]

3. *Iubirea divină sau judecata universală*. Perioada dintre judecata particulară şi cea universală de la sfârşitul timpurilor este încă una de provizorat în ceea ce priveşte soarta sufletelor: nici drepţii nu primesc încă fericirea deplină ca răsplată a vredniciei lor, dar nici păcătoşii pedeapsa propriu-zisă. „Există o deosebire de grad, zice Pr. Stăniloae, între fericirea de după judecata particulară, când încă nu ne vom întâlni cu toţi oamenii care au trăit pe pământ în credinţa în Hristos, şi cea de după judecata universală, când ne vom întâlni cu toţii. […] După învăţătura ortodoxă, un element care face mai mică fericirea drepţilor de după judecata particulară decât cea de după judecata universală este că ei vor primi fericirea la judecata universală împreună cu toţi cei ce vor crede. […] Nu poate fi cineva deplin fericit de

---

[36] P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 8 Brief: *Das Gehena*, în *Östliches Christentum*, vol.2, p.106-107, 109; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.264-265, n.54

[37] Maxim Mărturisitorul, *Epistola către George – prefectul Africii*, PG XCI, 389; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3 p.264, n.53

[38] Sf. Ioan Damaschi, *De iis qui in fide dormierunt*, PG XCV, 251 C; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.246, n.34

[39] Sf. Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos*, PG XCIV, 1373; la. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.285, n.75

bunătăţile primite de la Dumnezeu, dacă nu se bucură de ele împreună cu alţii, împreună cu toţi."[40] Acelaşi provizorat şi în privinţa situaţiei celor păcătoşi. Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului, spune şi el: „Sufletele celor plecaţi cu păcate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sunt chinuite de pe acum în focul general, ci avându-l pe acesta înaintea ochilor, suferă amarnic de vederea lui în aşteptarea căderii sigure în el. […] Astfel, chiar şi păcătoşii extremi, deşi se chinuiesc în parte, n-au căzut chiar în chinuri."[41]

Cu totul alta va fi situaţia după judecata universală. Cei drepţi vor cunoaşte atunci, în sfârşit, pe toţi cei care au trăit înaintea lor ca şi după. Atunci li se vor descoperi toţi virtuoşii, toţi cei vrednici din întreaga istorie umană împreună cu care vor moşteni şi vor gusta fericirea veşnică a Împărăţiei lui Dumnezeu. Referindu-se la această recunoaştere a tuturor de către toţi, Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Nu vom cunoaşte numai pe cunoscuţi acolo, ci vom privi şi pe cei ce n-au ajuns niciodată la vederea noastră." Cum va fi posibil acest lucru din moment ce nu şi-au văzut niciodată unii altora feţele? Întrebării îi răspunde Sf. Ioan Damaschin, care, în completarea celor spuse de Sf Ioan Gură de Aur, adaugă: „Să nu socotească cineva că nu va recunoaşte nici unul pe nici unul la acea înfricoşată judecată şi adunare. Fiecare va recunoaşte pe aproapele lui nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului." [42]

În schimb, cei păcătoşi vor cunoaşte, în sfârşit, adevărata pedeapsă, chinul integral. Atunci se va descoperi adevărata răutate a fiecăruia. Sf. Vasile zice: „Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedreptăţiţi de tine vor striga către tine, căci oriunde ţi-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâţi de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat."[43] Deosebit de sugestiv înfăţişează acest moment Pr. Stăniloae care zice: „Din toate părţile toţi îi vor scoate, celui ce a făcut rele, la suprafaţa conştiinţei toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frăţeşti cu fapta şi motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o singurătate înspăimântătoare şi definitivă. Apoi va urma însăşi această părăsire totală şi definitivă de către toţi; tăcerea şi singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieşirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. […] Cât timp s-a mişcat între oameni care nu-l cunoşteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoştea de toţi nesinceritatea învârtoşată. Acum cade în singurătatea părăsirii şi uitării de către toţi, în extrema opusă sobornicităţii. În aceasta constă iadul."[44]

Aşadar, la judecata universală nu va mai rămâne nici o taină nedescoperită. Drepţii vor străluci fără de umbră în toată splendoarea vredniciei lor, iar păcătoşilor li se va descoperi întreaga urâţenie fără rezervă. Îngerii înşişi, crede Bulgakov, vor fi judecaţi după cum şi-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii daţi lor în grijă să facă binele şi să evite răul. Şi ei chiar vor aştepta „cu frică şi cutremur" judecata universală.[45] Dar judecata universală nu va însemna numai descoperirea tainei fiecăruia, ci şi a planului divin cu privire la întreaga lume, a acelui plan din veci ascuns în sânul lui Dumnezeu. Va avea loc atunci marea revelaţie asupra sensului creaţiei şi al istorie. Nimic nu va mai rămâne ascuns, ci totul va căpăta, în sfârşit, un sens, o explicaţie definitivă, chiar şi pentru îngeri. „Îngerii, adaugă Bulgakov, nu sunt atotştiutori şi atotputernici. Ei n-au cunoscut (mai dinainte) taina întrupării, ci au cunoscut-o abia prin Biserică. Prin urmare, ei n-au înţeles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii şi în parte al VECHIULUI TESTAMENT, care devine inteligibil abia prin întru-

---

[40] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.302-303

[41] Marcu Eugenicul, *Responsio ad quaestiones latinorum*, Patrologia Orientalis, XV, p.163; *Oratio altera de igne purgatorio*, Patrologia Orientalis XV, p.119; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.303, n.97, 98

[42] Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, PG XCIV, 276 B, 276 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.438, n.267, 266

[43] La Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, PG XCIV, 276 C; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.438, n.268

[44] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.439

[45] S. Bulgakov, *Leasviţa Iacovlea ob angelov*, Paris 1929, p.27; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.440, n.270

pare."[46] Deşi cunoaşterea lor este incomparabil mai profundă decât aceea a oamenilor, atunci vor înţelege şi ei întreaga taină a istoriei şi chiar a creaţiei însăşi.

Descriind mai cuprinzător momentul judecăţii universale, Păr. Stăniloae mai spune: „Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului cu privire la toţi, în faţa fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana în sufletul oamenilor. […] Răul va fi deplin demascat, ieşit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoştinţei binelui şi răului îşi va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; el nu va mai umbri sufletul omenesc şi planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe faţă. Fiecare om va cunoaşte urmările de după moarte ale faptelor sale şi va fi judecat şi pentru ele şi fiecare va cunoaşte antecedentele faptelor sale bune şi rele în comportarea înaintaşilor săi şi va cunoaşte just faptele şi valoarea tuturor. Astfel, judecata din urmă va fi şi o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuţiei aduse de oameni pentru a-l realiza sau a-l împiedica." [47]

Acest moment final va însemna, totodată, momentul refuzului lui Dumnezeu de a mai revela noi adâncimi de taină prin intermediul creaţiei sale. Acest moment va coincide, aşadar, cu neputinţa întregii creaţiei de a mai revela pe creatorul ei, cu epuizarea forţelor ei de revelare a spiritului. „S-ar putea spune că lumea se va sfârşi atunci când, pe de o parte, nu vor mai creşte în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualităţii lui Hristos, pe de alta, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârşi atunci când nu va mai fi posibilă în ea o dezvoltare a spiritualităţii infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidentală, nici silită de providenţa divină, ci se va datora unei misterioase convergenţe şi întâlniri a acesteia cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creaţie va coincide cu neputinţa ei de a mai sesiza şi dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de sus s-a completat."[48]

Această situaţie finală scoate însă în evidenţă un adevăr dramatic şi anume că, în faţa unei asemenea descoperiri atotcuprinzătoare nimeni nu va putea spune că a trăit fără să fi păcătuit. Este demn de remarcat că, deşi toţi Sfinţii Părinţi fac dependentă judecata lui Hristos de faptele din viaţă ale oamenilor, rugăciunile şi cântările de la slujba înmormântării pun aproape exclusiv accentul pe iertarea lui Hristos, pe mila şi înţelegerea sa pentru slăbiciunile omeneşti. „Desigur, observă Pr. Stăniloae, atât insistenţa pe care o pun Părinţii bisericeşti pe conformitatea cu Hristos a vieţii creştinilor pentru ca să obţină mântuirea, cât şi nădejdea ce o pun rugăciunile Bisericii pe mila iertătoare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împacă rigiditatea primei atitudini cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l ţine pe creştin treaz la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da şi nădejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o viaţă de virtute, niciodată nu va putea ajunge la o stare lipsită total de păcate – şi dacă ar pretinde aceasta ar greşi – şi oricât ar greşi, el poate să spere în mila lui Dumnezeu, dacă se căieşte."[49]

Iată, deci, că judecata finală nu poate ţine seama numai de ceea ce au făcut oamenii în viaţă. Din moment ce nimeni nu este fără de păcat, chiar de ar fi viaţa lui numai de o clipă, este necesară intervenţia milei divine. „Judecata lui Hristos, mai spune Pr. Stăniloae, nu constă numai într-o constatare pasivă a împărţirii sufletelor după calitatea lor intrinsecă, ci şi într-un act de putere de a ierta păcatele."[50] Aceasta înseamnă că, dacă la judecata particulară criteriul evaluării faptelor celui defunct va fi în mod precumpănitor dreptatea dumnezeiască,

---

[46] S. Bulgakov, *op. cit.*, p.94-95; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.441, n.274
[47] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.436-437
[48] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.384-385
[49] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.284
[50] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.283

*la judecata universală de la sfârşitul timpurilor va prevala mila lui Dumnezeu, puterea sa de iertare, îngăduinţa sa pentru slăbiciunile omeneşti.* Aceasta va fi esenţa judecăţii universale. Acest lucru va fi posibil prin faptul că judecata finală va fi făcută de Fiul lui Dumnezeu *ca om*. „Suntem judecaţi, observă acelaşi teolog, după un criteriu atins de om, de un om care a făcut totul ca să ajungem şi noi acolo şi care ne împărtăşeşte prin judecată de nivelul la care a ajuns el, dacă am dat şi din partea noastră colaborarea de a ajunge acolo. În el vor avea fericirea nu numai oamenii, ci şi îngerii, precum vor avea nefericirea toţi cei ce nu-l vor recunoaşte."[51]

Judecata universală este, aşadar, expresia milei nemăsurate a lui Dumnezeu, care se adaugă dreptăţii sale de la judecata particulară, în definitivarea sorţii sufletelor după moarte. Aşa cum sfinţii s-au aşteptat unii pe alţii şi toţi ne aşteaptă şi pe noi şi pe toţi care vor mai trece prin viaţă până la sfârşitul timpurilor, tot astfel şi Dumnezeu, a cărui esenţă este prin excelenţă *iubirea*, aşteaptă întregul neam omenesc ca să umple Împărăţia Cerurilor şi să participe la ospăţul vieţii veşnice. Sf. Ioan Damaschin spune: „Precum a pătimit el pentru om, aşa le-a şi gătit el toate pentru acesta. Căci cine, pregătind ospăţ şi chemându-şi prietenii, nu voieşte să vină *toţi* şi să se sature *toţi* din bunătăţile lui? Căci de ce a mai pregătit ospăţul, dacă nu ca să-i primească la el pe *toţi prietenii săi* (s.n.)?"[52]

Pe acest fond al milostivirii lui Dumnezeu trebuie înţeleasă şi problema sufletelor căzute în iad pentru păcate uşoare pentru care Biserica şi sfinţii intervin la Dumnezeu, apelând la marea sa milostivire, ca acestea să fie iertate şi scoase din pedeapsă. Potrivit teologiei romano-catolice locul acestor suflete este nu iadul, ci purgatoriul în care el expiază aceste păcate înainte de a intra definitiv în rai. Teologia ortodoxă respinge această învăţătură. Motivele acestui refuz al purgatoriului sunt expuse în termenii următori de Pr. D. Stăniloae: „Prin această concepţie (a purgatoriului, n.n.) se urmărea să se dea un suport învăţăturii catolice că soarta sufletelor este stabilită definitiv şi deplin la judecata particulară: sfinţii primesc toată fericirea, păcătoşii nepocăiţi toată pedeapsa, iar cei cu păcate pentru care au făcut pocăinţă şi spovedanie, dar au rămas cu pedepsele temporale ale lor neachitate, se duc în purgatoriu unde, după curăţirea automată printr-un foc material sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor depăşi sigur suferinţa lor; căci în cursul acestei curăţiri ei se află în starea de graţie şi sunt siguri că vor ajunge la contemplarea esenţei divine."

„Faţă de această fixitate a iadului şi faţă de derularea automată reprezentată de purgatoriu în raportul dintre Dumnezeu şi suflete după judecata particulară, învăţătura ortodoxă se caracterizează printr-o anumită fluiditate în care libertatea îşi păstrează un rol, întrucât îşi păstrează un rol şi iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe pământ şi celor din iad prin rugăciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rugăciunile sfinţilor şi ale celor de pe pământ, iar maşina purificatoare automată a purgatoriului nu există. Fixităţii juridico-obiectuale lipsite de mişcare a stării sufletelor învăţătura răsăriteană îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu şi om şi deci între toţi cei plecaţi din viaţa de aici şi cei de pe pământ, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixată într-o fericire sau nefericire deplină a sufletelor după judecata particulară şi, de aceea, o deosebire între această stare şi cea de după judecata universală, care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplină. Comunicarea între cei vii şi cei plecaţi, între credincioşii de pe pământ şi sfinţi, se reflectă şi în Liturghie."[53]

Aceasta înseamnă că rugăciunile Bisericii şi ale celor în viaţă pentru cei plecaţi deja, rugăciunile şi intervenţiile sfinţilor, îngerilor şi chiar ale Maicii Domnului pentru aceste suflete, nu sunt decât expresii ale iubirii generale cu care acestea sunt înconjurate, ale compasiunii de care ele se bucură. Toate aceste acte de iubire ale celor încă vii, ca şi ale

---

[51] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.280
[52] Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, PG XCV, 268 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.329, n.123
[53] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.306, 309

sfinţilor şi ale Maicii Domnului, pentru cei morţi, nu fac decât să pregătească marea intervenţie divină de la sfârşitul timpurilor, de la judecata finală, intervenţie care nu este altceva decât expresia supremă a iubirii şi milei dumnezeieşti pentru slăbiciunile şi neputinţele umane. De aceea soarta definitivă a tuturor sufletelor depinde exclusiv de mila lui Dumnezeu, iar nu de mecanisme expiatorii bazate pe un echilibru matematic între merite şi datorii, cum crede teologia romano-catolică.

Problema naturii umane în raport cu evenimentul învierii.

1. *Arvuna învierii sau incoruptibilitatea trupurilor*. Teologia protestantă în ansamblul ei vede eshatologia ca momentul ultim al istoriei când întreaga fiinţă umană este radical înnoită. Această înnoire echivalează în mentalitatea teologilor acestei confesiuni cu o recreare a naturii umane. Între sarea de decădere din timpul vieţii şi starea de slavă de după moarte nu există nici un punct de trecere, nimic comun. Prin moarte totul este nimicit, pentru ca totul să fie recreat. Prin astfel de considerente teologia protestantă pune indirect problema naturii trupurilor înviate. Dificultatea majoră pe care o implică eshatologia protestantă este aceea că, în cazul distrugerii naturii umane iniţiale pentru a fi radical reînnoită la înviere, creaţia iniţială a omului de către Dumnezeu devine un act în întregime inutil. Şi chiar dacă s-ar afirma că cel care este distrus şi apoi recreat ar fi n numai trupul, nu şi sufletul, tot nu este înlăturată această senzaţie că prima creaţie a omului s-a dovedit, fie şi parţial, inutilă.

Acest mod de a înţelege eshatologia ca intrarea prin moarte a omului într-o stare radical diferită de aceea în care s-a aflat în timpul vieţii, ba chiar într-un mod de a fi cu totul nou şi fără legătură cu cel vechi, trupesc, este oarecum aproape de vechiul origenism. Origen scria într-o vreme când curentul filosofiei stoice era deosebit de puternic. Potrivit stoicilor lumea, întregul cosmos parcurgea cicluri de evoluţie succesive, revenind de fiecare dată la aceleaşi situaţii şi la aceleaşi personaje ale istoriei. Descompuse odată cu întregul cosmos în focul sfârşitului de ciclu, trupurile celor ce au trăit odată renasc la începutul ciclului următor exact în forma lor anterioară şi plasate în exact aceleaşi situaţii pe are le-au avut odinioară. Împotriva stoicilor, deci, Origen se vede obligat să declare: „Noi nu zicem că trupul descompus revine (la înviere, n.n.) la firea sa de la început, precum nici grăuntele descompus al grâului nu revine la grăuntele grâului. Ci zicem că, precum din grăuntele de grâu se ridică un spic, aşa e zidită în trup o raţiune oarecare din care se ridică trupul întru nestricăciune.“[54]

Cu alte cuvinte, Origen folosea filosofia platonică împotriva stoicismului şi învăţa că la înviere sufletele nu mai au nimic comun cu vechile lor trupuri în care au trăit pe când se aflau în viaţă. Potrivit lui Metodiu de Olimp Origen ar fi afirmat că la înviere sufletele vor păstra numai *forma* pe care au avut-o în viaţă, nu însă şi *materia, carnea* care umplea această formă. Această *formă* însemna, se pare, un trup nou, eteric, foarte fin, adoptat de suflet pentru a trăi în lumea spirituală a Împărăţiei Ceuririlor. Ideea lui Origen pare să fi fost, conform lui Metodiu, că la înviere sufletul îşi va modela din sine un trup cu totul nou, „duhovnicesc“, diferit în mod radical de vechiul trup material, carnal. Comentând această concepţie a lui Origen, Metodiu spune: „E necesar să spunem că (după Origen, n.n.) forma primă însăşi nu mai învie, deoarece s-a corupt cu carnea. Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e însăşi prima formă, ci o asemănare oarecare modelată din nou într-un trup subţire (fin, n.n.). iar dacă forma nu e aceeaşi, nici trupul nu învie, ci altul în locul celui dintâi.“[55]

Teoria protestantă a recreării la înviere a întregii naturi umane sau cel puţin a trupului este, evident, foarte aproape în esenţa ei de vechea concepţie origenistă a „trupului duhovnicesc“ radical diferit de „trupul material“ de carne în care am vieţuit pe pământ. Aceasta înseamnă însă că protestantismul pune indirect în discuţie învăţătura despre învierea

[54] La Metodiu de Olimp, *Ex libro de resurrectione,* PG XVIII, 518-521; la D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.404, n.214 inal

[55] Metodiu de Olimp, *op. cit.,* PG XVIII, 517-521; la D. Stăniloae, *op. cit.,* vol.3, p.404, n.215

trupurilor, căci recrearea lor eshatologică este cu totul altceva decât învierea lor. Acestei doctrine ambigui i se opune radical învăţătura ortodoxă, care vorbeşte despre posibilitatea unei „arvune a învierii“, a incoruptibilităţii corporale, nu numai imediat după moarte, ci chiar încă din timpul vieţii pământeşti. Teognast, un autor filocalic, spune următoarele în acest sens: „Luptă-te să iei *arvuna mântuirii* în chip ascuns în lăuntrul inimii tale, cu o siguranţă neîndoielnică, astfel încât, în vremea ieşirii, să nu afli tulburare şi spaimă neaşteptată. Şi ai luat-o atunci când nu mai ai inima osândindu-te şi conştiinţa înţepându-te pentru supărări… şi când primeşti cu bucurie şi cu inimă pregătită moartea cea înfricoşată de care fug mulţi.“[56]

Simeon Noul Teolog este şi mai limpede în privinţa naturii acestei „arvune a incoruptibilităţii“ pe care o putem primi chiar şi în timpul acestei vieţi: „La credincioşi, spune el, venirea Domnului s-a produs deja şi se produce fără încetare, cum s-a produs la toţi cei ce voiesc… şi nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viaţa prezentă şi apoi în cea viitoare. Deşi aici într-un fel mai obscur şi acolo mai desăvârşit, totuşi credincioşii văd şi primesc, încă de aici *pârga tuturor celor de acolo.* Ei nu primesc totul de aici, dar nici nu rămân aici nepărtaşi şi fără gustarea bunătăţilor de acolo, nădăjduind să ia totul acolo![57] Dar, fiindcă Dumnezeu a rânduit să ne dea prin moarte şi înviere şi nestricăciunea şi viaţa veşnică, ne facem încă de aici în chip neîndoielnic părtaşi ai bunătăţilor viitoare, *adică incoruptibili şi nemuritori şi fii ai lui Dumnezeu şi fii ai luminii şi moştenitori ai Împărăţiei Cerurilor,* având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (LUCA XVII, 3). Căci toate acestea le primim de acum în simţirea şi cunoştinţa sufletului, afară de cazul când suntem necercaţi în credinţă sau lipsiţi de lucrarea poruncilor.“

„Dar, continuă Simeon, nu le avem încă trupeşte, ci trupul îl purtăm coruptibil încă, aşa ca Hristos Dumnezeu înainte de înviere. Şi având sufletul încă îmbrăcat şi legat de el, nu putem primi în noi toată slava descoperită, ci, oglindind în noi oceanul negrăit al slavei, socotim că vedem numai o picătură a lui şi de aceea spunem că privim acum în oglindă şi în ghicitură (I CORINTENI XIII, 12). Dar ne vedem pe noi duhovniceşte asemenea celui văzut de noi şi care ne vede pe noi în viaţa aceasta. Iar după înviere vom avea şi trupul duhovnicesc. Căci aşa cum el însuşi l-a înviat pe acesta din mormânt, aşa îl vom primi şi noi, duhovnicesc. Cei ce ne vom asemăna cu el ne vom asemăna mai întâi sufleteşte, apoi, înviaţi, şi trupeşte; adică vom fi asemenea lui oameni prin fire şi dumnezei prin har, precum şi el este Dumnezeu prin fire şi s-a făcut om prin bunătate.“[58]

Dar această „arvună a învierii“ trupului este mai evidentă în cazul moaştelor sfinţilor. „Biserica cinsteşte şi moaştele sfinţilor, spune Păr. Stăniloae, cinstindu-i prin aceasta pe ei înşişi, întrucât oamenii se pun şi prin ele în legătură cu ei. *Faptul menţinerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilităţi a trupurilor întregi după înviere şi după deplina lor îndumnezeire* (s.n.). Ele se menţin incoruptibile pentru că în ele se menţine o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelungeşte starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor din starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului şi harul dumnezeiesc din el îşi prelungesc lucrarea şi în trup înfăptuind şi în acesta o stare de sfinţenie, cât timp sfântul trăieşte pe pământ, şi un fel de incoruptibilitate după trecerea sufletului sfântului prin moarte la starea accentuată de îndumnezeire. Moaştele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere.“[59]

2. *Învierea sau îndumnezeirea naturii umane*. Teologia catolică, spre deosebire de cea protestantă, nu neagă valoarea eshatologică a trupului. Învierea, potrivit acestei teologii,

---

[56] Teognost, *Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie*, cap.33; Filocalia română, vol.2, p.260-261; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.288, n.78

[57] Cum cred protestanţii, spre exemplu.

[58] Simeon Noul Teolog, *Cuvânt etic X,* în *Traités théol. et éthiques,* vol.2, p.310-312; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.282, n.74

[59] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.349-350

va cuprinde nu doar sufletul, ci şi trupul deopotrivă. Dar modul în care înţeleg Părinţii orientali evenimentul învierii – şi învăţătura lor stă la baza întregii teologii ortodoxe - este cu totul distinct de a acela al teologiei catolice. Până de curând teologia catolică folosea în înţelegerea morţii viziunea teologiei scolastice potrivit căreia mântuirea este o simplă plată sau ispăşire juridică acordată lui Dumnezeu. Teologul catolic german Karl Rahner a căutat să depăşească această concepţie juridică despre mântuire propunând o înţelegere a morţii prin prisma filosofiei aristotelice, mai exact a relaţiei dintre cele două concepte fundamentale ale acesteia: materia şi forma. El spune astfel că moartea nu trebuie înţeleasă numai ca un sfârşit distructiv, venit din afară şi suportat de noi pasiv; ea este în realitate şi un proces lăuntric de luare în stăpânire progresivă a propriei noastre fiinţe, de eliberare faţă de forţele iraţionale, impersonale ale materiei.

El spune următoarele: „Aceasta poate fi ea (moartea n.n.), dacă e înţeleasă nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârşitul vieţii; moartea are o prezenţă axiologică în întregul vieţii omeneşti. Omul îşi lucrează moartea sa ca desăvârşire a sa prin (întreaga) activitate a vieţii şi astfel moartea este prezentă în această activitate sau în fiecare faptă liberă în care omul dispune în libertate de întregul persoanei sale.“[60] Rahner consideră astfel că fiinţa noastră evoluează într-o mişcare voluntară de auto-împlinire. Moartea reprezintă, deci, actul final al acestei împliniri, momentul de maximă eliberare a mea de sub stăpânirea pornirilor involuntare legate de trup şi de lume, clipa în care nu mai sunt sub tirania acestora, ci mă stăpânesc pe mine însumi în întregime, dispun în întregime de mine ca persoană liberă, sunt în întregime doar voinţă proprie. În momentul morţii, explică teologul catolic, eu ajung ca persoană în culmea puterii ce o pot atinge în cursul vieţii pământeşti, iar ca fiinţă biologică la totală neputinţă. Această neputinţă a trupului din preajma morţii, mai spune el, aşterne un văl peste puterea culminantă la care a ajuns persoana, un văl sau un „acoperământ“ care, aşezat asupra tăriei mele ca persoană, mă împiedică să văd unde voi trece dincolo de moarte: la viaţa veşnică spre fericire sau la viaţa veşnică spre pedeapsă.[61]

Viziunea propusă de Rahner a fost apreciată ca o nouă înţelegerea morţii în catolicism. Teologul anglican E. L. Mascal, care subliniază acest lucru, spune următoarele: „Ceea ce a lipsit adeseori (teologiei catolice, n.n.) este recunoaşterea faptului că moartea este un act care împlineşte persoana care moare, un act care înglobează totul şi ne angajează ca persoane.“[62] Să explicăm viziunea lui Rahner. Prin prisma relaţiei aristotelice dintre materie şi formă, dintre potenţă şi act, teologia catolică vede materia ca fiind trupul, iar forma ca fiind sufletul, persoana. Materia sau trupul se caracterizează printr-o mişcare continuă; trupul şi poftele lui sunt într-o continuă devenire, căutând să scape de orice determinare, de orice tentativă de stăpânire din partea voinţei noastre. Noi ca persoane, ca voinţe libere, căutăm, dimpotrivă, de-a lungul întregii noastre vieţi să stăpânim această parte iraţională a fiinţei noastre, să-i dăm o formă, o determinare, o direcţie în sensul dorit de noi. Viaţa noastră devine astfel un efort continuu, o tentativă neîncetată a voinţei sau persoanei noastre de a ne lua pe noi înşine în stăpânire, de a ne transforma dintr-o simplă fiinţă în potenţă, încă nedeterminată decizional, într-o fiinţă în act, adică într-o persoană autentică, integrală, care dispune în întregime de propria-i existenţă. Actul suprem în care fiinţa noastră nu mai are nimic potenţial în ea este moartea; atunci suntem în întregime persoane, în întregime voinţe în act. Întreaga noastră existenţă a fost determinată fie spre bine, fie spre rău, şi nu mai e posibilă nici o schimbare, căci nimic nu subzistă în interiorul nostru ca potenţă, ca posibilitate de a ne contura fie într-o direcţie, fie în alta. Moartea este văzută de Rahner – şi prin el de noua teologie catolică – drept momentul actualizării maxime a tot ceea ce eram potenţial la

---

[60] K. Rahner, *Die Theologie des Thodes,* Herder, 1958, p.41; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.221, n.11

[61] K. Rahner, *Die Theologie des Thodes*, Herder, 1958, p.41; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.222, n.13-15

[62] E. L. Mascal, *Théologie de l'Avenire*, Desclée, Paris, 1970, p. 86; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.222, n.15 bis

începutul vieţii noastre. Întreaga noastră fiinţă şi-a epuizat astfel posibilităţile şi urmează momentul bilanţului.

Noua viziune a teologului catolic este, desigur, foarte interesantă. Apelând la resursele filosofiei aristotelice, Rahner a reuşit astfel să dea o dimensiune ontologică evoluţiei umane acolo unde teologia catolică de până la el nu vedea decât dimensiunea juridică, caracterul satisfactoriu al morţii. Prin înţelegerea morţii ca o progresivă „luare în stăpânire" de către noi, de către voinţa sau persoana noastră a propriei fiinţe, moartea nu mai apare ca un eveniment care intervine din exterior, ca o forţă care ne tiranizează înfrângându-ne voinţa de a exista, ruinându-ne fiinţa. Moartea este privită acum ca finalul unui efort de-o viaţă întreagă de a ne activa propriile potenţe, de a ne stăpâni partea „materială", partea dominată de tendinţe contradictorii. Afirmându-ne tot mai mult ca persoane, ca voinţe libere, capabile să dispunem de noi înşine, viaţa noastră devine un efort continuu de auto-stăpânire, de actualizare a potenţelor care subzistă latent în propria „materie" corporală. Moartea este astfel momentul când suntem în întregime persoane, voinţe libere, când orice urmă de „materie" potenţială a dispărut, încetând în noi orice devenire. Mântuirea nu mai apare astfel ca o simplă decizie juridică divină, ci este în primul rând rezultatul acestei „actualizări" a potenţelor din noi, al acestei „luări în stăpânire" în întregime a propriei fiinţe de către voinţa noastră care tinde spre Dumnezeu. mântuirea nu mai este rezultatul unei decizii din afară, fie ea şi de sorginte divină, ci este şi rezultatul unei evoluţii din interior a propriei noastre fiinţe. Dimensiunii juridice a morţii şi a mântuirii, Rahner i-a adăugat o dimensiune ontologică.

Intervenţia lui Rahner reprezintă, fără îndoială, un element foarte pozitiv în sânul teologiei catolice şi faptul acesta a şi fost apreciat ca atare, cum am văzut. Trebuie însă observat că această înţelegere a morţii şi în general a vieţii viitoare ca o spiritualizare a fiinţei noastre corporale, ca o trecere a fiinţei noastre din starea ei potenţială, materială, în starea de act, de formă pură, a fost propusă cu mult înaintea lui K. Rahner şi a teologiei catolice de Părinţii orientali. O găsim, spre exemplu la Sf. Grigore de Nazianz şi la Sf. Maxim Mărturisitorul. Sf. Grigore de Nazianz afirmă, astfel, că sfinţii, prin eforturile lor din timpul vieţii şi prin mila lui Dumnezeu după moarte, depăşesc dualitatea materiei şi a formei trupului, *materia întreagă devenind formă*, εἶδος, adică existenţe în întregime copleşite de Dumnezeu, complet spiritualizate. Comentând această afirmaţie a Sf. Grigore, Sf. Maxim Mărturisitorul spune următoarele: „Eu cred că el spune că sfinţii se ridică peste dualitatea materială până la unitatea gândită în Treime, deoarece ei se ridică peste materia şi forma din care constau trupurile, sau pentru că străbat carnea şi materia înrudindu-se cu Dumnezeu şi învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurată; adică ei leapădă afecţiunea trupului faţă de materie sau toată familiaritatea naturală a fiinţei sensibile faţă de cele sensibile, fiind stăpâniţi sincer numai de dorinţa dumnezeiască, (urcând) până la unitatea gândită a Treimii. Căci cunoscând că sufletul se află la mijloc între Dumnezeu şi materie şi că are puteri unificatoare spre amândouă, adică mintea spre Dumnezeu şi sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile – în dispoziţia lor activă – şi şi-au unit sufletul în chip negrăit numai cu Dumnezeu."[63]

Iată, aşadar, ideea lui Rahner anticipată, sugerată, deja, încă din secolul al IV-lea de Sf. Grigore de Nazianz. Această idee este la un moment dat dezvoltată foarte interesant de Sf. Grigore de Nyssa, care-şi pune problema cum vor arăta oamenii după înviere. El spune următoarele: „Prefacerea (generată de moarte şi apoi de înviere, n.n.) va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e uşor să ne închipuim cum va înflori iarăşi chipul, εἶδος, bunătăţile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind mai presus de ochi, de ureche, de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaşte fiecare constă în calitatea moravurilor fiecăruia, nu va greşi cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a

[63] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* PG XCI, 1193-1196; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.421, n.244

elementelor din noi produce deosebirile trăsăturilor în fiecare…, atunci forma fiecăruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însuşirilor răutăţii sau ale virtuţii, a căror amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acesteia sau aceleia.“[64]

Ceea ce vrea să spună Sf. Grigore de Nyssa este că, dacă acum oamenii se deosebesc mai mult din pricini materiale, mai mult prin trăsături aparte ale *trupului* lor, după înviere ei se vor deosebi exclusiv după trăsăturile lor *sufleteşti.* Deosebirile după trup disting pe oameni după natura lor materială şi în conformitate cu pasiunile lor inferioare; ele sunt nişte distincţii cu totul exterioare, independente de voinţa, de persoana lor. După înviere însă, când toată *materia* va trece în *formă,* când trupul va fi în întregime îndumnezeit, spiritualizat, deosebirile dintre ei vor fi exclusiv de ordin moral, sufletesc. Nimic nu va mai putea fi ascuns atunci, ci tot ceea ce gândeşte omul în adâncurile inimii sale va fi vizibil şi în exterior. Sf. Grigore explică aceste lucruri astfel:„Precum în viaţa prezentă dispoziţia inimii devine formă, μορφή, şi chipul, εἶδος, omului oglindeşte pofta dinăuntru, aşa socotesc că, prefăcându-se firea în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind într-un fel şi apărând în altul*, ci ca ceea ce este ca aceea se şi cunoaşte, ca de pildă feciorelnicul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul de Dumnezeu; şi între aceştia iarăşi cel ce are toate bunătăţile sau e împodobit numai cu una sau le are pe cele mai multe sau îi lipseşte aceasta, dar covârşeşte printr-o alta.“[65]

Ideea generală este, deci, aceea că în sufletele celor înviaţi materia va deveni în întregime formă, potenţa va deveni act, iar mişcarea, devenirea proprie oricărei naturi corporale, tendinţa potenţelor de a deveni act, va înceta, locul ei fiind luat de odihna veşnică în Dumnezeu în sensul de împlinire a tuturor acestor tendinţe până la expresia lor desăvârşită dincolo de care nu mai este posibilă înaintarea. După înviere omul va deveni în întregime persoană în sensul că dispune în întregime de fiinţa sa în care nimic incontrolabil pentru voinţa sa, nimic din fostele pofte şi mişcări iraţionale ale naturii sale materiale în care a existat în timpul vieţii sale nu va mai exista.

Sf. Maxim Mărturisitorul, urmând Sf. Grigore, foloseşte şi el aceeaşi „grilă“ aristotelică în înţelegerea evoluţiei umane în perspectiva mântuirii. El spune: „Toată creatura, atât cea corporală (perceptibilă prin simţuri, n.n.), cât şi cea spirituală, este polarizată: cea corporală este alcătuită din *materie* şi *formă*, cea spirituală din *usia* şi din *particularităţile* ei individuale.“[66] Această constituţie diadică sau polarizată este cea care distinge creatura de Dumnezeu: creatura este compusă şi de aceea dominată de mişcare, Dumnezeu este simplu în esenţa sa şi de aceea etern imuabil. „Diada, mai spune el, nu este nici infinită, nici fără început, nici fără mişcare.“[67] Mişcarea, care domină creaţia, este, evident, acel proces prin care aceasta evoluează din *materie* în *formă,* din *potenţială* în *actuală*. Din acest motiv creaţia întreagă este dominată de timp şi spaţiu, care sunt expresia finitudinii, a caracterului ei circumscris, prin contrast cu infinitatea fiinţei divine. Un timp şi un spaţiu infinite sunt atât pentru Sf. Grigore, cât şi pentru Sf. Maxim o contradicţie în sine. De aceea mişcarea, care este caracteristică creaţiei, este prin însăşi natura ei o „mişcare circumscrisă“.[68]

Totuşi, observă Sf. Maxim, ţinta ultimă a acestei mişcări a creaţiei, în special a omului, nu este în ea însăşi, ci în afara ei, adică în Dumnezeu. Pentru a ilustra acest lucru, Sf. Maxim foloseşte câteva triade conceptuale, care servesc scopului său teologic: acela de a face inteligibilă evoluţia umană în perspectiva morţii şi a învierii. Astfel, „mişcarea“ pe care o suferă omul, în calitatea sa de fiinţă finită, parcurge trei stadii: acela al naşterii, acela al

---

[64] Grigore de Nyssa, *De mortuis*, PG XLVI, 532-533; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.420, n.241

[65] Grigore de Nyssa, *De mortuis*, PG XLVI, 536; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.420-421, n.242

[66] Maxim mărturisitorul, *Ambigua,* PG XCI, 1400 C; la H. U. Von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur,* Paris 1947, p.89, n.2

[67] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1184 B; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.89, n.1

[68] Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium, 65,* PG XC, 757 D; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.90, n.3

mişcării şi în final acela al încetării devenirii, γένεσις - κίνησις - στάσις; al existenţei, al existenţei conform binelui şi al existenţei veşnice, εἶναι - εὖ εἶναι - ἀεὶ εἶναι; al stării ei potenţiale, al transformării ei în act şi al odihnei, δύναμις - ἐνέργεια - ἄργία; în fine, al naturii, al manifestării ei libere şi al harului, οὐσία - σχέσις - χάρις.[69]

Deşi modul în care Maxim înţelege „mişcarea“, evoluţia destinului uman şi al creaţiei, este marcat de un aristotelism evident, concepţia sa adevărată în această problemă, ca şi aceea a Sf. Grigore, depăşeşte în realitate această filosofie, reţinând numai termenii, expresiile ei metafizice. Pe scurt, mişcarea, căreia trebuie să-i facă faţă fiinţa umană conform naturii ei proprii, nu se limitează la actualizarea pur şi simplu a propriilor potenţe naturale cu care a fost prevăzută de la crearea ei, ci le depăşeşte infinit, fiind antrenată în Dumnezeu într-o „mişcare“ dincolo de propriile limite create. În Dumnezeu creaţia este antrenată astfel într-o acţiune de „lărgire“ a propriei constituţii finite spaţial şi temporal. Acesta este punctul în care renumitul teolog catolic H. U. von Balthasar identifică măreţia Sf. Maxim şi a Părinţilor greci, dar şi „criza“ gândirii lor, cum se exprimă el. „Pentru a înţelege mai în profunzime sensul acestei transcenderi mai presus de finitudinea timpului, spune el, trebuie să ne întoarcem la conceptul de διάστημα, ‚lărgire’ a creaturii. În această explicaţie mai detaliată vom descoperi logica riguroasă a lui Maxim, dar şi criza acestei gândiri, care exprimă, de altfel, criza întregii gândiri a patristicii greceşti.“[70]

Observaţia celebrului teolog catolic german este profundă. Într-adevăr, aristotelismul înţelege destinul uman, şi chiar al cosmosului în întregime, ca o mişcare către o actualizare la maximum a propriilor potenţe şi nimic mai mult. În aristotelism nu se pune în nici un caz problema unei evoluţii a cosmosului sau a omului dincolo de propriile potenţe naturale, dincolo de propria natură sau esenţă. Teologia catolică n-a schimbat prea mult această viziune a marelui filosof grec, chiar dacă a afirmat că mântuirea nu este numai o actualizare a potenţelor naturii umane, ci mai ales a supranaturii ei constituită de graţie. Diferenţa nu este fundamentală, deoarece graţia, cum se ştie, nu este decât o haină adăugată peste aceea iniţială, naturală, a omului, dar tot de esenţă creată, ca şi cea dintâi. Astfel, omul dăruit cu această supranatură pe care o activează până la gradul maxim prin efortul personal ajutat de graţie, nu depăşeşte în nici un fel condiţia sa creată; el nu face decât să-şi actualizeze propriile potenţe naturale şi supranaturale, care sunt însă toate de aceeaşi factură creată.

Cu totul alta este viziunea Părinţilor greci. Folosind triadele sus-menţionate, Sf. Maxim subliniază din start diferenţa dintre modul aristotelic – şi catolic – al înţelegerii esenţei destinului uman afirmând următoarele: „Nici o creatură nu-şi poate avea scopul ultim în ea însăşi, pentru că nimic creat nu-şi are principiul în sine însuşi.“[71] Iată un pasaj în care Sf. Maxim explică pe larg sensul concepţiei sale despre îndumnezeirea firii umane prin depăşirea limitelor ei create“ „*Existenţa* ca atare, care nu posedă în mod natural decât puterea de a se realiza (în propriile limite, n.n.) este absolut incapabilă de a atinge deplina sa actualizare fără o desăvârşire liberă. Orice existenţă, care, pe de altă parte, posedă facultatea naturală ca voinţă de *a exista conform binelui*, nu poate avea această facultate în toată amploarea ei decât dacă natura ei proprie o conţine (în potenţă, n.n.). Dimpotrivă, modul de *a exista veşnic*, care le circumscrie pe celelalte două, nu este în nici un fel imanent (propriu, n.n) existenţelor ca potenţe naturale; el nu rezultă nici din libera hotărâre a voinţei. Cum ar putea (modul) *existenţei veşnice*, cel ce nu are nici origine şi nici capăt, să derive din lucruri care, prin însăşi natura lor, au un început (al existenţei lor, n.n.) şi cărora mişcarea (căreia îi sunt victime, n.n.) le împinge implacabil către un sfârşit (al acestei existenţe, n.n.)? Modul *existenţei veşnice* este (mai presus de) limită.“[72]

---

[69] La H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.95, 96, 98
[70] H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.94
[71] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1072 BC; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.96, n.1
[72] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1392 B; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.96-97, n.1

Ideea Sf. Maxim este, deci, următoarea: în stadiul *existenţei* pur şi simplu omul şi creaţia în general nu este decât o simplă promisiune, o potenţă ce urmează a fi actualizată la capătul mişcării ei, a devenirii ei naturale. Această actualizare nu se face însă în cazul omului printr-un proces mecanic, automat, orb; mişcarea către actualizarea propriilor potenţe, înaintarea către modul *existenţei conform binelui*, este un proces condus de voinţa umană liberă, deci un proces conştient asumat şi de aceea merituos. „Existenţa, explică H. U. von Balthasar, trebuie, deci, să se realizeze (după Sf. Maxim) prin exercitarea libertăţii (κατὰ γνόμην) în direcţia indicată de natură (κατὰ φύυσιν) şi să ajungă astfel din nou la punctul în care *existenţa* (naturală) şi *existenţa conform binelui* erau identice şi prin această identitate chiar erau *existenţă veşnică*."[73] Cu alte cuvinte, câtă vreme omul este purtat de mişcarea sa naturală conform naturii proprii şi voinţei sale libere, el încă evoluează în limitele propriei naturi finite. În clipa în care el se îndreaptă însă către scopul final, către *existenţa veşnică*, mişcarea sa încetează să mai aibă la bază resursele proprii naturii sale create. El este antrenat acum într-o mişcare al cărei principiu îi vine din afara sa şi care este harul lui Dumnezeu. Aceasta nu mai este o mişcare „activă", adică iniţiată din resursele naturii şi voinţei proprii omului, ci una „pasivă": omul este purtat acum spre destinul său final de o forţă de dincolo de limitele sale, de o forţă care-l depăşeşte infinit, fără să-i anuleze, totuşi, propria voinţă.

Abia acest nou tip de mişcare sau mod cu totul nou de existenţă este cu adevărat supra-natural; este o existenţă care evoluează acum în afara existenţei naturale, obişnuite. El este cu adevărat o *ex-sistenţă*, o activare a naturii umane şi a voinţei ei libere dincolo de limitele ei proprii şi de aceea o mişcare suferită cu totul pasiv de către omul ajuns la acest stadiu. Sf. Maxim spune explicit: „Noi suferim în mod pasiv îndumnezeirea, nu ne-o iniţiem noi înşine, căci ea este ceva mai presus de natura noastră proprie. Noi n-avem în propria natură nici o putere de a primi harul (δεκτινὴν δύναμιν) şi de a ne îndumnezei."[74] Harul nu întâlneşte „nici o putere care s-o întâmpine în limitele naturii (umane), căci, (dacă ar exista o astfel de putere, n.n.), el n-ar mai fi atunci o graţie, ci o manifestare, φανέρωσις, a energiei naturale. Şi astfel, îndumnezeirea n-ar mai fi un paradox, dacă ea s-ar produce pe baza unei puteri naturale. Îndumnezeirea ar fi atunci o lucrare a naturii şi nu un dar al lui Dumnezeu. Oricine ar fi astfel îndumnezeit ar fi un dumnezeu prin propria natură… În acest caz eu nu mai văd în ce mod îndumnezeirea l-ar răpi pe cel îndumnezeit în afara sa însuşi, dacă ea este conţinută în limitele propriei naturi."[75] „Natura, mai spune Sf. Maxim, este incapabilă să atingă supranaturalul; nici o fiinţă creată nu-şi poate procura îndumnezeirea prin propria natură, aşa cum nu este capabilă nici de al cuprinde pe Dumnezeu. Numai harul lui Dumnezeu este cel rânduit să confere îndumnezeirea după măsura fiecărei fiinţe (create); al său este rolul de a lumina cu o lumină supranaturală natura şi de a o înălţa deasupra limitelor ei proprii într-o preaslăvire supraabundentă."[76]

Aşadar, natura înviată sau îndumnezeită se va afla într-un mod de existenţă mai presus de posibilităţile ei proprii. Nu este vorba aici de o înălţare a ei la nivelul unei supranaturi, care şi ea este de factură creată, cum crede teologia catolică; pentru Sf. Maxim îndumnezeirea înseamnă ridicarea naturii dincolo de limitele ei create chiar. Îndumnezeirea este un stadiu care nu este accesibil omului în baza propriilor sale forţe naturale sau „supranaturale" în sens catolic; nu este rezultatul unei tendinţe naturale. Ea este un proces din care a dispărut orice iniţiativă umană. Conştient de această diferenţă fundamentală dintre concepţia Sf. Maxim şi aceea a teologiei confesiunii sale, H. U. von Balthasar spune: „Ab-

---

[73] H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.95

[74] Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium, 22*, PG XC, 324 A; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.100-101, n.1

[75] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1237 AB; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.101, n.3

[76] Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium, 22*, PG XC, 321 A; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.101, n.4

senţa acestei tendinţe naturale conduce la ideea că idealul desăvârşirii lumii ar fi în mod simplu acela al absorbţiei naturii în îndumnezeire; în această perspectivă marea odihnă a zilei a şaptea (la scară eshatologică, n.n.) apare odată în plus ca încetarea completă a activităţii proprii creaturii căreia i se substituie în mod simplu acţiunea lui Dumnezeu şi prezenţa sa absolută care inundă totul de lumină. De altfel, aceasta nu este decât o tendinţă metafizică, dar ea continuă în germene criza definitivă a patristicii greceşti: este orientarea care separă profund teologia şi mistica Bizantină şi ortodoxă de teologia şi mistica occidentală. Maxim se situează în acest moment unic al istoriei spirituale în care cele două orientări se echilibrează şi se completează. El, care este un mistic, dezvoltă mistica sabatismului (eshatologic) şi idealul absorbţiei în veşnica odihnă a lui Dumnezeu; pe de altă parte însă, ca teolog al controverselor hristologice, el va da distincţiei dintre natură şi har, dintre cosmos şi Dumnezeu, forma ei cea mai înaltă în sânul gândirii greceşti."[77]

Dar cea mai fericită expresie a statutului şi activităţii naturii înviate rămâne teoria Sf. Grigore de Nyssa despre urcuşul ei infinit în Dumnezeu, teorie cunoscută sub numele de teoria *epectazei*. Comparând statutul lui Dumnezeu însuşi cu acela al naturii create de el, Sf. Grigore spune: „Există o realitate necreată şi creatoare a existenţelor, care este pururi ceea ce este (care nu devine niciodată altceva decât ceea ce este, n.n.); aceasta, fiind pururi egală cu ea însăşi, este mai presus de orice sporire sau diminuare şi nu poate primi nici un surplus de bine (fiind binele absolut, Dumnezeu este binele maxim, n.n.). Deosebit de ea există realitatea adusă la existenţă prin creaţiune, care e pururi întoarsă spre cauza primă şi e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă care o cuprinde în aşa fel, că ea se creează pururi, crescând prin sporirea ei în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici o limită şi sporirea ei în bine nu va fi oprită printr-un sfârşit. *Ci binele ei actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare şi cel mai desăvârşit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior şi mai mare.* Astfel, se verifică cuvântul apostolului, că prin întinderea, ἐπέκτασισς, spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârşite se uită. Dar realitatea mereu mai mare şi care se arată ca un bine superior (adică Dumnezeu, n.n.) atrage la sine afecţiunea celor ce participă (adică a celor create, n.n.) şi-i opreşte să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare prin gustarea bunurilor mai înalte."[78]

Finalul vremurilor eshatologice este reprezentat de natura înviată, adică de acea natură în care a încetat orice devenire, orice mişcare naturală. Prin înviere natura umană şi cosmosul întreg intră într-o nouă devenire, într-o dinamică care este în întregime de ordin divin şi deci fără sfârşit. Îndumnezeirea naturii prin învierea de la sfârşitul timpurilor nu o distruge în esenţa ei, dar o ridică fără limite peste condiţia ei de creatură într-un urcuş fără sfârşit, pe care Sf. Pavel îl numea o înălţare din slavă în slavă, iar SF. Grigore: o întindere sau *epectază* fără oprire spre cele dinainte.

---

[77] H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.104

[78] Grigore de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, PG XLIV, 885 D – 888 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.442-443, n.276

# Capitolul al doilea
## 6.2. Eshatologia catolică şi protestantă

1. <u>*Locul şi semnificaţia eshatologiei în cadrul dogmaticii*</u>. *Eshatologia în teologia romano-catolică.* Vorbind despre importanţa eshatologiei în teologia dogmatică romano-catolică, teologul Thimotheus Rast compară succesiv spaţiul alocat acestei probleme în dicţionarele catolice de teologie. El spune astfel că în KIRCHENLEXIKON, în douăsprezece volume, a lui Wetzer şi Welte din 1886, în al patrulea volum numărând două mii o sută patruzeci şi opt de coloane, termenului „eshatologie" îi sunt alocate numai patru rânduri! În LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE din 1931, aceleiaşi probleme îi sunt alocate de data aceasta patruzeci şi nouă de rânduri. În ediţia din 1959 a acestui LEXIKON aceeaşi temă este tratată, de data aceasta, pe întinderea a o mie nouă zeci şi cinci de rânduri. Această comparaţie nu face altceva decât să remarce locul destul de minor al eshatologiei în viziunea dogmatică romano-catolică, chiar dacă acestei probleme i s-a acordat din ce în ce mai mult spaţiu în expuneri mai recente.

Întrebarea care se pune însă în legătură cu eshatologia este următoarea: ce semnificaţie se acordă evenimentelor descrise de acest tratat? Pentru LEXIKON-ul lui Wetzer şi Welte „eshatologia este doctrina despre lucrurile ultime ale lumii şi ale omului. Lucrurile ultime (*ta eshata*) sunt moartea, judecata cu urmările sale, raiul şi iadul (a se vedea articolele respective)". Definiţia, observă Rast, descrie conţinutul eshatologiei într-o manieră *reifiantă*, vorbind despre *lucrurile* ultime; în plus, numindu-le *ultime*, ea le plasează în întregime în viitor, deci fără nici o legătură cu istoria, cu prezentul chiar. La fel procedează şi LEXIKON-ul din 1931 pentru care eshatologia este „în timpurile recente termenul care desemnează expunerea ştiinţifică a doctrinei asupra acestor evenimente şi stări care, conform providenţei divine, survin la sfârşitul evoluţiei morale şi religioase a fiecărei vieţi umane, ca şi la sfârşitul evoluţiei întregii creţii". Autorul articolului, E. Krebs, califică eshatologia ca „doctrină a împlinirii (a consumării)" şi o consideră „concluzia edificiului dogmaticii creştine". Eshatologia, observă acelaşi T. Rast, este expusă şi aici cu aceeaşi semnificaţie, adică cu accent exclusiv asupra caracterului viitor al evenimentelor descrise (în definiţie apare de două ori expresia „la sfârşitul"). Krebs nu face decât să menţină viziunea romano-catolică tradiţională despre eshatologie care era dominantă încă în anii treizeci şi chiar după aceea.[631]

Acelaşi autor citează apoi o lucrare a lui Peter Müller-Goldkuhle, ESCHATOLOGIE IN DER DOGMATIK DES 19 JARHUNDERTS, care face o panoramă a abordării acestui capitol al dogmaticii în viziunea teologilor catolici din secolul al XIX-lea. Toţi autorii citaţi aici erau dominaţi de spiritul restauraţiei catolice şi al curentului neo-scolastic şi au tratat eshatologia ca pe un capitol complet separat de toate celelalte. În viziunea lor eshatologia descria evenimente plasate în întregime în viitor, suferind în mod evident de o lipsă accentuată a simţului istoric. Istoria nu este văzută aici în nici un fel ca fiind orientată spre *eshaton*, ca având adică un ţel ultim care ar urma să fie atins în cadrul ei. Referindu-se la această perioadă a teologiei catolice, celebrul teolog catolic Y. Congar remarca următoarele: „Lipsa unei referiri la o mişcare mergând către o ţintă, spre o

[631] Th. Rast, *L'eschatologie*, în *Bilan*…, vol.2, p.501-502

împlinire, se traducea (la aceşti teologi, n.n.) în lipsa unui sens eshatologic (al evenimentelor istoriei mântuirii, n.n.) şi reprezintă, cred eu, defectul cel mai grav al teologiei ieşite din scolastică.“ [632]

Autorul citat de Th. Rast se ocupă apoi de un alt teolog al acestei perioade, M. – J. Scheeben. Deşi Scheeben a fost unul din spiritele cele mai luminate ale secolului al XIX-lea şi a încercat o veritabilă înnoire a sterilei teologii scolastice catolice încă dominantă la acea vreme, nici el n-a putut depăşi viziunea catolică tradiţională în ceea ce priveşte eshatologia. Slava vremurilor ultime nu se află la el „în nici un raport pozitiv cu temporalul, cu devenirea, cu istoria“. Nici el nu reuşeşte să dezvolte o adevărată teologie eshatologică a istoriei, rămânând la viziunea sterilă a unei „eshatologii reificate“.[633]

Aceeaşi manieră de a trata eshatologia o găsim şi la teologul catolic F. Diekamp, a cărui lucrare KATHOLISCHE DOGMATIK NACH DEM GRUNDSÄTZEN DER HEILIGEN THOMAS, o expunere a teologiei dogmatice catolice forte răspândită în mediile de limbă germană, ajunsese în 1922 deja la a cincea ediţie. Referindu-se la doctrina „scopurilor ultime“, Diekamp spune următoarele: „Concluzia dogmaticii este formată de doctrina despre scopurile ultime sau eshatologia (despre *eshata*, în latină *novissima*, cf. Sir 7, 40). În timp ce alte lucrări ale lui Dumnezeu aparţin pentru noi în parte trecutului, în parte prezentului, obiectul eshatologiei se găseşte încă pentru noi *în întregime în viitor (s.n.).* Acestea sunt evenimentele sfârşitului pentru indivizi ca şi pentru ansamblul umanităţii, şi condiţiile de existenţă care se vor stabili atunci. Ele sunt încoronarea şi împlinirea acţiunii lui Dumnezeu în lume, punctul de repaus spre care se îndreaptă evoluţia terestră după planul universal al lui Dumnezeu. Acest punct este finalmente atins printr-o ultimă intervenţie a puterii şi maiestăţii divine. Despre aceste realizări divine – care pot fi numite împlinirea activă – şi despre efectele lor asupra oamenilor şi a universului – împlinirea pasivă – trebuie să trateze eshatologia. Prima parte expune evenimentele sfârşitului, care privesc indivizii, ansamblul umanităţii şi lumea lipsită de raţiune; a doua parte expune stările sfârşitului.“[634]

Plasarea evenimentelor eshatologice în întregime în viitor se menţine şi în dogmatici catolice ulteriore cum este manualul Pohle/Gierens, unde eshatologia este „punctul final care încoronează întreaga dogmatică“. Împlinirea acestor evenimente este văzută de la sine ca un bine viitor, motiv pentru care ele sunt „evenimente finale“.[635]

În 1948 apare lucrarea VON DER LETZTEN DINGEN a teologului catolic M. Schmaus. În ciuda celor şapte sute şi mia bine de pagini, nu este altceva decât o compilaţie, chiar dacă una „meritorie şi importantă“, cum spune Rast. Lucrarea nu schimbă cu nimic viziunea catolică de până atunci cu privire la o eshatologie în care evenimentele specifice acesteia sunt plasate în întregime în viitorul ultim al umanităţii şi al cosmosului.[636] Desigur, ulterior s-au făcut tentative notabile de a schimba această viziune. Numele unui H. U. Von Balthasar sau al lui K. Rahner se înscriu în această

---

[632] Y. Congar, *Le Purgatoir*, în *Le mystèr de la mort et de sa célébration* (A. M. Roguet, ed.), Paris 1951, p.312; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.503

[633] P. Müller-Goldkuhle, ***Eschatologie in der Dogmatik des 19 Jarhunderts,*** Essen 1966, p.211; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.504

[634] F. Diekamp, ***Katholische Dogmatik nach dem Grundsätzen*** *der* ***heiligen Thomas,*** Münster, ediţia a 5-a, 1922, vol.3, p.366; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.506-507

[635] Pohle / Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, ediţia a 9-a, 1937, vol.3, p.648-649; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.507

[636] Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.508

direcţie; contribuţiile lor sunt însă minore. Teologia catolică n-a părăsit încă această viziune reificată şi eminamente futuristă despre evenimentele eshatologice.

*Teologia protestantă.* Situaţia şi mai ales semnificaţia eshatologiei în teologia protestantă este diametral opusă. Pentru cei mai mulţi dintre protestanţi eshatologia este o problemă a prezentului; eshatologia invadează istoria. Teologia protestantă se situează astfel şi la acest capitol într-o poziţie diametral opusă faţă de abordarea catolică. Evenimentele eshatologice nu mai sunt considerate ca lucruri ce se vor întâmpla într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, ci sunt interpretate ca referinţe simbolice la prezentul credinţei.

O primă conturare mai precisă a poziţiei protestante faţă de această problemă are loc în aşa-numita teologie liberală cu marii ei reprezentanţi din secolul al XIX-lea, Adolf von Harnack şi Albrecht Ritschl. Liberalii au susţinut că o interpretare realistă a eshatologiei reprezintă un mod neştiinţific de a înţelege mesajul lui Iisus. Ceea ce proclamă cu adevărat învăţătura sa despre a doua venire este victoria dreptăţii lui Dumnezeu asupra răului din lume. Liberalii au accentuat, aşadar, caracterul prezent al Împărăţiei lui Dumnezeu; faptul că în texte ca LUCA X, 8-9 aceasta apare nu ca ceva îndepărtat în timp, ca ceva izolat într-un viitor îndepărtat, ci ca o realitate apropiată, accesibilă imediat pentru oameni. Această împărăţie semnifică de fapt domnia lui Dumnezeu în inimile oamenilor, acolo unde aceştia îl ascultă. Rolul lor este să răspândească această împărăţie. Ritschl afirmă deschis că ea nu este altceva decât una a dreptăţii şi a valorilor etice.[637]

Un alt nume mare al teologiei protestante pe care l-a preocupat eshatologia, de data aceasta de la începutul secolului al XX-lea, este acela al lui K. Barth. Celebrul teolog reformat a oferit eshatologiei o nouă actualitate, transformând-o chiar în problema dominantă a teologiei. El declara la un moment dat că: „Un creştinism care nu este în totalitate şi definitiv eshatologie nu are în totalitate şi definitiv nimic de-a face cu Hristos."[638] Barth a căutat să reformuleze întreaga sa teologie pornind de la acest reper fundamental care este eshatologia. În aceasta, spune H. U. Von Barthasar, „îşi are punctul de plecare… (încercarea sa de) remaniere a teologiei protestante."[639]

Rudolf Bultman. Pentru acest mare teolog german o eshatologie care se raportează la viitor este lipsită de interes. Pentru el eshatologia are ca prim scop să servească „în calitate de moment structural al realităţii existenţiale prezente".[640] Aceasta înseamnă că eshatologia nu descrie un set de evenimente viitoare, ci exprimă credinţa, speranţa creştină în accepţiunea ei cea mai pură, adică fără o cunoaştere a obiectului la care se referă. Afirmând că-l interpretează pe Luther însuşi, Bultmann spune următoarele. „În lecţiile sale asupra epistolei către romani, Luther exprimă o dată foarte pe scurt acest lucru: speranţa creştină ştie că ea speră; dar ea nu ştie ce speră."[641] Bultmann afirmă că Scriptura nu cuprinde enunţuri dogmatice asupra existenţei, ci este în întregime o

---

[637] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburg, T. And T. Clark, 1900, p.30 şi urm.; la M. J. Erickson, *Teologie creştină*, Editura Cartea Creştină, Oradea 1998, vol.3, p.345, n.14

[638] K. Barth, *Der Rümerbrief*, Munich, 1922, p.298: la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505

[639] H. U. Von Balthasar, *Eshatologie*, în Feiner / Trütsch / Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, p.403; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505

[640] Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505

[641] R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der entmythologisierung*, Stutgart 1954, p.58; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505. Vezi şi la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.348-350

kerigma, adică o proclamare a lui Hristos în auzul credinţei. Scriptura nu ne transmite un conţinut obiectiv, independent de noi şi obligatoriu pentru credinţă, ci-l propune pe Iisus credinţei, deciziilor acesteia, ca pe un nou mod de existenţă subiectivă. Hristos nu este aici o realitate obiectivă, ci un exemplu de situare a individului într-un mod nou de existenţă în raport cu Dumnezeu.[642]

J. Moltmann, asemenea lui Barth, vede întreaga teologie prin prisma eshatologiei. Credinţa creştină este privită ca fiind atât de profund eshatologică, încât termenul „eshatologic“ este alăturat ca adjectiv fiecărui concept teologic. În cadrul unei asemenea concepţii subiectul eshatologiei nu este viitorul, ci ideea că a început o nouă eră.[643] Moltmann a folosit în acest scop conceptul de „speranţă“ elaborând chiar o întreagă „teologie a speranţei“. Nu este vorba însă de o speranţă în ceva viitor, ci de speranţa că lucrurile promise de Dumnezeu se vor împlini imediat, în prezentul pe care-l trăim. A trăi speranţa, a crede în „Dumnezeul speranţei“, înseamnă pentru Moltmann a milita activ pentru împlinirea dreptăţii lui Dumnezeu în istorie, în lumea prezentului. „Noi, spune el, construim şi nu doar interpretăm viitorul a cărui putere în speranţă, precum şi în împlinire este Dumnezeu. Aceasta înseamnă că speranţa creştină este o speranţă creatoare şi militantă în istorie. Orizontul aşteptării eshatologice produce aici un orizont al intuiţiei etice care, la rândul lui, dă sens iniţiativelor istorice concrete.“[644]

C. H. Dodd este un teolog american cunoscut ca autor al teoriei „eshatologiei realizate“. El susţine că mesajul lui Iisus nu s-a referit la o venire viitoare şi la o Împărăţie viitoare. Mai degrabă Împărăţia lui Dumnezeu a sosit deja odată cu venirea lui Iisus. Eshatologia este realizată, s-a împlinit în Iisus Hristos. Dodd îşi întemeiază viziunea sa pe texte ca LUCA X, 18, în care înfrângerea domniei lui Satan este privită de Iisus ca un eveniment care a avut loc deja, pe textul de la IOAN V, 24 în care se afirmă că judecata acestei lumi a avut şi ea loc, sau pe cel din FAPTE II, 16-17 unde un eveniment prezis de proorocul Ioil că va avea loc „în zilele de pe urmă“ este prezentat de Petru ca având loc în momentul Cincizecimii.[645]

2. *Premizele ecleziologice ale eshatologiei*. *Teologia catolică.* În efortul ei de a defini esenţa eshatologiei, această teologie procedează după principiul *Biserica face totul*; Dumnezeu va acţiona direct abia la sfârşitul timpurilor, eshatologia fiind deci o problemă aparţinând exclusiv viitorului ultim. Un simptom al acestui efort de a apăra istoria faţă de orice imixtiune a eshatologicului, de a apăra dreptul şi puterea Bisericii de a acţiona *în locul lui Dumnezeu* măcar pe perioada istoriei, este modul special în care înţelege teologia catolică aşa-numita vedere preafericită sau *visio beata*. Problema a apărut în Orient abia prin secolul al XIV-lea cu prilejul izbucnirii disputei palamite. Isihaştii, în frunte cu Sf. Grigore Palamas, susţineau pe baza tradiţiei că, după un efort ascetic mai mult sau mai puţin lung şi prin practicarea intensă a rugăciunii inimii, ei ajungeau să vadă, în sfârşit, acea lumină pe care o văzuseră înşişi apostolii pe Tabor şi că această lumină este slava cea necreată care-l înconjoară pe Hristos din eternitate ca Dumnezeu. Caracterul extraordinar al acestei doctrine consta în îndrăzneala de a afirma că această vedere a luminii necreate putea avea loc *încă din această viaţă*. Isihaştii îşi

---

[642] Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505

[643] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.340, n.11

[644] J. Moltmann, *Hope and History*, art. în *Theology Today* 25, nr.3, oct. 1968, p.384; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.351, n.28

[645] La M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.347-348

întemeiau învăţătura pe afirmaţia Sf. Simeon Noul Teolog potrivit căruia inimile purificate de patimi îl vor putea vedea pe Dumnezeu însuşi încă înainte de moarte, încă din timpul vieţii.[646]

Controversa care a izbucnit ulterior între Orient şi Occident pe această temă şi care s-a concentrat asupra problemei dacă poate fi văzută sau nu fiinţa divină însăşi de către mistici şi chiar de către îngeri a fost precedată însă de o cristalizare a unor poziţii contradictorii cu privire la perioada de timp când sufletele vor putea vedea, în sfârşit, pe Dumnezeu, această vedere fiind în esenţa sa un eveniment prin excelenţă eshatologic. Orientalii afirmau, cum am văzut, pe baza Sf. Simeon Noul Teolog, că această vedere poate fi posibilă încă din această viaţă. Occidentalii, prin papa Ioan al XXII-lea, au decretat însă că acest lucru nu va fi posibil sufletelor fericite decât abia după învierea de la sfârşitul timpurilor. Dacă ele văd ceva după moarte, văd numai pe Hristos ca om. Papa Benedict al XII-lea a corectat viziunea predecesorului său printr-o bulă intitulată *Benedictus Deus* şi promulgată la 29 ianuarie 1336 în care a afirmat că această vedere este posibilă acestor suflete şi imediat după moarte.[647]

În fond, papa Benedict al XII-lea nu schimba prea mult situaţia devansând accesul sufletelor preafericite la vederea esenţei lui Dumnezeu. Esenţialul problemei constă în faptul că, fie în versiunea papei Ioan al XXII-lea, fie în aceea a papei Benedict al XII-lea, vederea lui Dumnezeu, experienţa directă a prezenţei sale este un eveniment pe care teologia scolastică nu l-a acceptat ca putând avea loc încă din această viaţă, ci abia după moarte. O vedere directă a lui Dumnezeu înainte de moarte a fost considerată în catolicism, în mod nedeclarat, ca o restrângere a puterilor vicariale ale Bisericii, a puterilor ei de a acţiona în baza acelui tezaur de merite încredinţat discreţionar ierarhiei spre a fi administrat *în locul lui Hristos, în locul lui Dumnezeu.* O admitere a punctului de vedere răsăritean ar fi echivalat, în viziunea acestei teologii, cu o exceptare a misticilor de la obligaţia generală de supunere faţă de autoritatea bisericească prin afirmarea unui acces nemediat la vederea lui Dumnezeu, o imixtiune a eshatologicului însuşi în perioada istorie, deci a Bisericii.

Teologia catolică nu s-a mulţumit însă cu o afirmare a puterii exclusive a Bisericii numai asupra istoriei. Prin teoria indulgenţelor pentru cei morţi ea a extins această putere şi dincolo de moarte, în perioada consacrată purgatoriului, împingând astfel domeniul eshatologiei propriu-zise abia după evenimentul învierii şi judecăţii finale. Pentru a înţelege această doctrină este nevoie să revenim la problema *tezaurului Bisericii.* Ce este acest tezaur? Teologia catolică crede că Hristos a încredinţat Bisericii o putere, o bogăţie, pe care aceasta o administrează în locul său atât în beneficiul celor vii, cât şi al celor morţi. Această putere formează ceea ce teologii au numit *tezaurul Biserici.* Acest tezaur depozitează atât învăţătura sacră, adevărurile revelate fundamentale, cât şi graţia mântuitoare sub forma meritelor supraabundente: „Tezaurul graţiilor Bisericii (*thesaurus Ecclesiae*), spune Bartmann, este alcătuit din operele satisfactorii supraabundente ale lui Hristos şi ale sfinţilor săi. Aceste opere nu-şi pierd valoarea, chiar dacă, în sine, ele nu servesc autorului lor, ci cad (se adună) în tezaurul Bisericii şi pot astfel folosi comunităţii sfinţilor în virtutea unei aplicări dispuse de către şeful Bisericii prin mijlocirea

[646] M. Jugie, *Palamas Grégoire,* art. în *DTC*, vol…, col.1737
[647] Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, EIBMBOR, Bucureşti 1995, p.8

indulgenţelor."[648] „Tezaurul Bisericii, mai precizează acelaşi autor, este sursa materială a indulgenţelor. Într-adevăr, Biserica scoate la iveală din ‚meritele inepuizabile ale lui Hristos şi ale sfinţilor' şi-i oferă lui Dumnezeu o compensaţie pentru operele de penitenţă care sunt încredinţate direct celor care câştigă indulgenţele."[649]

Cel care pomeneşte pentru prima dată în mod oficial despre aceste indulgenţe este papa Clement al VI-lea. Într-o bulă din 1343 el se referă la aşa-numitul *tezaur al Bisericii*, dar fără intenţia de a-l defini: „Acest tezaur, spune el, nu trebuie să rămână inutil, înfăşurat într-o năframă, ascuns în câmp, ci trebuie încredinţat lui Petru, deţinătorul cheilor cerului, şi succesorilor şi reprezentanţilor săi pe pământ, ca ei să-l poată folosi cu milostivire, în baza unor motivaţii speciale şi rezonabile, atât pentru iertarea completă, cât şi pentru iertarea parţială a pedepselor temporale cu care sunt datori pentru păcate, atât în general, cât şi-n particular (*specialiter*), cei care sunt cu adevărat penitenţi şi care s-au mărturisit (*vere poenitentibus et confessis*)."[650] Căutând să precizeze conceptul de indulgenţă, Bartmann spune: „Esenţa propriu-zisă a indulgenţei rezultă din declaraţia precedentă de o manieră foarte clară. Ea nu are caracterul unei *donaţii*; este o achitare în baza unei *plăţi* (*solutio*) făcute de alţii. Nu se poate imagina o epuizare a tezaurului Bisericii, decât în situaţia când acesta ar fi fost alcătuit numai din merite umane; el este inepuizabil, căci cuprinde meritele infinite ale Omului-Dumnezeu."[651]

Ajungem acum la miezul problemei şi anume la indulgenţele pentru cei morţi. Moartea îl introduce pe om într-o stare ce nu mai aparţine istoriei, adică lumii acesteia. Moartea este în plan individual un eveniment eshatologic, inaugurând pentru individ o perioadă intermediară până la judecata finală şi universală de la sfârşitul timpurilor. În mod normal moartea ar trebui înţeleasă ca un eveniment care scapă cu totul oricărei acţiuni omeneşti, intrând cu totul în competenţa lui Dumnezeu. Teologia catolică extinde însă puterea Bisericii chiar şi dincolo de moarte, considerând că aceasta poate interveni în fixarea prin indulgenţe a sorţii celor morţi. În felul acesta ea amână o intervenţie directă a lui Dumnezeu asupra sorţii oamenilor abia după evenimentul final al învierii şi judecăţii universale. Ideea că Biserica poate stăpâni soarta oamenilor chiar şi dincolo de evenimentul morţii lor este indubitabil expresia acestei tendinţe catolice de a înţelege eshatologia propriu-zisă ca pe un eveniment ce se va produce în viitorul cel mai îndepărtat, care va începe cu adevărat abia după învierea şi judecata universală. Prin teoria şi practica indulgenţelor pentru cei morţi teologia catolică crede astfel că domeniul acţiunii Bisericii asupra oamenilor *în locul lui Dumnezeu* se întinde chiar şi după moartea acestora până la învierea generală. Abia atunci înţelege Biserica catolică să cedeze locul *unei acţiuni*, în sfârşit, *directe a lui Dumnezeu* asupra umanităţii şi a istoriei.

Istoriceşte, ne informează Bartmann, practica indulgenţelor pentru cei morţi apare abia în 1457 cu prilejul unei bule a papei Callixt al III-lea adresată regelui Henric de Castilia în scopul susţinerii unei cruciade. Indulgenţe tot pentru cei morţi au fost acordate de papa Sixt al IV-lea regelui Louis al XI-lea în favoarea unei biserici închinată Sfântului Petru în oraşul Saintes pentru toată Franţa şi pentru o perioadă de zece ani. Indulgenţele erau menite să scurteze pedepsele pentru greşeli temporale sau veniale, cum

---

[648] B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse, ediţia a 3-a, vol.2, p.452
[649] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.450
[650] La B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.453
[651] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.453-454

sunt ele numite de teologia catolică, ale celor aflaţi în purgatoriu. Cardinalul Peraudi, legatul papei prin care au fost acordate aceste indulgenţe regelui francez, considera la vremea respectivă că pentru iertarea celor din purgatoriu nu era nevoie de nici un act de căinţă şi de penitenţă din partea celor aflaţi încă în viaţă, deoarece indulgenţele câştigate de ei prin plata unei sume de bani erau pentru alţii. Suportul teoretic al indulgenţelor era, aşadar, numai autoritatea papală şi erau menite să răscumpere din purgatoriu un număr determinat de suflete. Teologi ai vremii ca Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, Jean Hane, Jean Paltz şi alţii împărtăşeau această opinie. Erau răscumpărate astfel, după posibilităţi, 200, 100, sau 50 de suflete determinate. Se punea chiar întrebarea dacă papa n-ar fi putut, printr-o decizie unică, să elibereze întregul purgatoriu. Aceasta era atmosfera în care, la începutul secolului al XVI-lea, a început să predice şi să vândă indulgenţe lângă Wittenberg celebrul Johan Tetzel, scandalizându-l la culme pe Luther şi provocând declanşarea Reformei cu faimoasa sa strigare: „În clipa când argintul a sunat în cutie, sufletul a şi ieşit din purgatoriu“.[652]

Dându-şi seama de exagerarea la care se ajunsese, teologia catolică ulterioară a căutat să atenueze semnificaţia juridică a indulgenţelor. S-a căutat să se întemeieze aceste indulgenţe pentru cei morţi nu pe simpla autoritate a papei, *per modum auctoritatis,* ci pe bunăvoinţa lui Dumnezeu, intervenţia papei fiind de fapt o rugăciune către Dumnezeu în favoarea celor aflaţi în purgatoriu, dar o rugăciune eficientă. S-a spus astfel că indulgenţele pentru cei morţi au la bază această rugăciune sau mijlocire, că ele sunt eficace *per modum impetrationis* sau *per modum suffragii*. Bartmann recunoaşte însă că teologii scolastici - scolasticii extremişti, le spune el - au atribuit papei jurisdicţia totală, adică autoritatea şi eficacitatea directă şi integrală în acordarea indulgenţelor pentru cei morţi, fără a mai fi nevoie adică de implorarea ajutorului lui Dumnezeu.[653] Chiar dacă Conciliul de la Trident a exclus o înţelegere a esenţei indulgenţelor pentru morţi *per modum auctoritatis*, afirmând că ele acţionează numai *per modum suffragii*, faptul că papa şi episcopii le pot acorda apelând la *tezaurul Bisericii* dovedeşte că nu numai istoria este spaţiul de acţiune al Bisericii *în locul lui Dumnezeu*, ci şi perioada purgatoriului, adică aceea care în mod normal ar fi trebuit să aparţină eshatologiei propriu-zise. Extinderea acţiunii papei şi a ierarhiei în general şi asupra perioadei purgatoriului împinge eshatologia spre viitorul ultim al lumii şi al istoriei.

*Teologia protestantă.* Teologia protestantă se situează, aşa cum am spus deja, la antipodul celei catolice. Dacă prin conceptul lor de *tezaur al Bisericii* catolicii împing eshatologia propriu-zisă spre viitorul ultim al istoriei, protestanţii, prin *teoria predestinaţiei absolute* pe care o împărtăşesc în mod invariabil toate fracţiunile lor, dimpotrivă, reuşesc să aducă eshatologia în istorie. Doctrina predestinaţiei face inutilă nu numai judecata particulară, ci şi cea universală de la sfârşitul timpurilor. Din moment ce Dumnezeu a decis deja, independent de faptele cuiva, cine să fie mântuit şi cine osândit, judecata universală îşi pierde obiectul ei real. Prin această teorie protestanţii nu mai pot argumenta în mod real eshatologia lor ca pe un eveniment al viitorului. Predestinaţia reprezintă o *judecată* care a avut deja loc fie odată cu evenimentul Iisus Hristos, cum vrea să sugereze K. Barth, fie chiar înaintea istoriei, adică voinţa cea ascunsă şi eternă a lui Dumnezeu. Predestinaţia face ca „aleşii“ să nu mai fie un „produs“ al eshatologiei

---

[652] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.455
[653] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.456

propriu-zise, adică al judecăţii de după moarte şi nici măcar ai celei finale şi universale. „Aleşii" sunt deja cunoscuţi de Dumnezeu, care i-a desemnat prin voinţa sa absolută, şi se cunosc şi între ei.

Teoria *Bisericii invizibile* prin însăşi esenţa ei reprezintă în realitate o subminare a eshatologiei propriu-zise. Din moment ce aceasta este alcătuită numai din cei predestinaţi la mântuire, din moment ce ea nu-i cuprinde şi pe cei păcătoşi în curs de purificare, Biserica invizibilă se confundă cu, înlocuieşte chiar, Împărăţia Cerurilor care va rezulta în urma judecăţii universale! Predestinarea şi alegerea substituie, de fapt, judecata universală, astfel încât Biserica celor drepţi, a celor deja aleşi prin predestinare, este o anticipare, o inaugurare în istorie, ba chiar o înlocuire a Împărăţiei eshatologice cu una care deja există în timp şi căreia nimic nu-i va mai putea fi adăugat ori modificat din punctul de vedere al componenţei ei.

Mai mult decât atât, protestanţii atrag atenţia că *Biserica invizibilă* este, prin însăşi esenţa ei, radical opusă Bisericii papale. Biserica invizibilă nu mai are nimic omenesc în ceea ce priveşte structura şi adevărata ei conducere. Dacă principiul teologiei catolice este, cum am spus, acela că *Biserica face* totul, principiul eshatologiei protestante este, dimpotrivă, acela că *Dumnezeu face totul.* Dumnezeu înlocuieşte prin actul predestinării orice ierarhie omenească şi orice sacrament purificator, cum ar fi cel al pocăinţei. Nici un om nu are cu adevărat „puterea de a lega şi de a dezlega", căci această putere este exercitată numai de voinţa divină, care, ea singură, „leagă şi dezleagă", hotărând care om să fie mântuit şi care să fie osândit. Or, din moment ce acţiunea alegerii este desfăşurată direct şi numai de către însuşi Dumnezeu, din moment ce constituirea adevăratei Biserici se face numi prin predestinare divină, istoria nu mai are nici un loc, nu-şi mai are nici o justificare în spaţiul Bisericii! Istoria este necesară în condiţiile în care acţionează o ierarhie umană, chiar dacă este investită cu puteri divine. Iertarea şi pocăinţa sunt acţiuni care presupun desfăşurarea lor în timp, implicând o *devenire,* o schimbare progresivă, o purificare reală a penitentului. Predestinare exclude însă orice devenire a celui păcătos, orice purificare chiar. Ea este o decizie divină fără nici o legătură cu starea celui păcătos. Or, ca decizie divină ea nu are nevoie de timp şi nu necesită un viitor eshatologic. Decizia a fost luată deja din eternitate, astfel încât *Biserica celor aleşi sau predestinaţi* nu are de ce să aştepte judecata eshatologică pentru a deveni reală; ea poate exista deja din istorie pentru că, de fapt, ca decizie divină, ea există din totdeauna. Biserica invizibilă sau a celor predestinaţi este în realitate prin însăşi esenţa ei o *Biserică eshatologică.*

Cu toată teoria „invizibilităţii" Bisericii adevărate, protestanţii simt nevoia să lege mai strâns de istorie această Biserică. Teologii protestanţi caută în consecinţă modalităţi pentru a argumenta o „vizibilitate" a aceleiaşi Biserici, fără a-i contrazice esenţa invizibilă. Prin aceste eforturi aceşti teologi caută, de fapt, modalităţi de a argumenta o instalare în istorie, în prezentul pe care-l trăim, a însăşi Împărăţiei eshatologice. Aceasta este, de fapt, adevărata semnificaţie a teoriei liberale că a doua venire a lui Iisus înseamnă în realitate victoria lui Dumnezeu asupra răului din istorie. Eshatologia este văzută aici ca o ameliorare etică şi religioasă progresivă a istoriei. Aceasta este şi semnificaţia teologiei speranţei a lui Moltmann, care consideră că eshatologia nu trebuie numai descrisă, ci trebuie trăită efectiv, împlinită în prezentul nostru istoric, concret.

Militantismul evanghelic şi social protestant ascunde credinţa că Împărăţia eshatologică poate fi făcută prezentă în istorie sau poate fi grăbită instalarea ei în istorie. Aceeaşi motivaţie au avut-o, în fond, şi anabaptiştii când au pornit războiul ţărănesc din 1525. Pornind să cureţe lumea cu sabia de toţi cei păcătoşi – cel puţin de cei pe care-i considerau ei a fi păcătoşi – anabaptiştii lui Thomas Münzer sperau să grăbească în acest fel venirea Împărăţie Cerurilor, adică a acelei împărăţii care nu-i cuprinde decât numai pe cei curaţi! Aceeaşi a fost, desigur, şi raţiunea terorii pe care, atunci când au instalat o astfel de împărăţie la Münster, au aplicat-o locuitorilor care nu voiau să se conformeze principiilor noului „regat". Cei care desfăşoară astăzi ample acţiuni de evanghelizare sau de ajutorare socială o fac în speranţa că ei sunt membrii ai Împărăţiei eshatologice şi că aceasta se va instala mai curând în istorie inaugurând eshatonul.

Toate aceste „eshatologii instalate sau în curs de instalare" au la bază ideea că judecata, ca acţiune de despărţire a celor aleşi de cei păcătoşi, a fost deja consumată prin actul predestinării. Prin teoria *mileniului* teologii protestanţi sau mai degrabă cei neoprotestanţi iau în considerare în conturarea viziunii lor despre eshatologie şi evenimentul învierii generale. Potrivit acestei teorii Dumnezeu va împărăţi încă înainte de sfârşitul propriu-zis al istoriei o mie de ani cu cei drepţi, înviaţi special în acest scop. Va fi o domnie pământească, adică concretă în care aleşii predestinaţiei divine se vor bucura din plin de toate bunătăţile materiale ale acestei Împărăţii eshatologice, prezentă însă în mod anticipat în istorie înainte de finalul acesteia. Interesant este faptul că cei ce susţin teoria milenaristă n-au părăsit ideea terorii ca mod de cârmuire a Împărăţiei milenare. La capitolul „caracteristici ale mileniului" autorii unui dicţionar biblic spun: „Cetăţenii Împărăţiei (vor) cunoaşte o mare longevitate şi o imensă prosperitate… Totuşi, Domnul Iisus (va) cârmui cu un toiag de fier. El nu (va) tolera nici un lucru rău…"[654] Dragostea este, desigur, exclusă, pentru că în acest caz ar trebui ca în cadrul acestei Împărăţii eshatologice anticipate să fie admişi şi păcătoşii, ceea ce contrazice doctrina protestantă a *Împărăţiei numai pentru cei aleşi*. Teroarea este, evident, forma istorică a predestinaţiei. Teroarea instituie o societate pură, liberă de păcătoşi, de oameni care au alte păreri.

3. *Premizele antropologice ale eshatologiei*. *Teologia catolică.* Eshatologia este, de fapt, concluzia întregului sistem dogmatic în toate confesiunile. Prin urmare, ea va beneficia nu doar de unele, ci de toate premizele, adică de conţinutul tuturor dogmelor expuse până aici. Astfel, eshatologia va fi marcată nu numai de cele ce s-au spus cu privire la natura acţiunii lui Dumnezeu în istorie şi mai ales în Biserică, ci şi de felul în are confesiunea respectivă va înţelege natura şi acţiunea omului. Aşadar, nu numai ecleziologia va fi o premisă absolut necesară în înţelegerea eshatologiei, ci şi antropologia. În ceea ce priveşte teologia catolică acest lucru este evident mai ales în felul în care concepe ea starea sufletelor imediat după moarte, dar şi starea lor definitivă din cer, acolo unde vor vedea slava lui Dumnezeu.

Potrivit teologiei catolice purgatoriul este un fel de iad provizoriu, menit să purifice sufletele care n-au păcătuit suficient de grav pentru *a merita* pedeapsa eternă a iadului, dar nici nu sunt cu adevărat pure pentru *a merita* fericirea eternă a cerului. Purgatoriul este, aşadar locul unde aceste suflete îşi expiază păcatele prin suferinţă. Bartmann are grijă să precizeze că această suferinţă îndurată în purgatoriu nu are un

[654] *Dicţionar biblic*, Editura Stephanus, Bucureşti 1996, art. *Mileniu,* vol.2, p.370

*caracter meritoriu*, căci nu este o *satisfactio*, ci o *satispassio!* Cu alte cuvinte, suferinţa îndurată în acest loc nu le dă dreptul de *a merita* cerul, ci este o plată pentru ceva încă datorat, pentru greşeli veniale făcute în viaţă, adică pentru greşeli ce nu merită decât o pedeapsă temporală, nu una eternă. Am subliniat cuvintele „a merita“ şi „caracter meritoriu“ deoarece ele sunt fundamentale pentru felul în care înţelege teologia catolică starea sufletelor în purgatoriu, dar mai ales pentru însăşi ideea de purgatoriu, care, în absenţa noţiunilor de merit şi de satisfacţie, nu ar exista.

Teologii catolici atrag atenţia că ceea ce este purificat în purgatoriu nu sunt pedepsele, ci greşelile. Este o distincţie importantă, deoarece arată că sufletele de aici nu îndură suferinţele numai ca pedepse expiatorii, ci, sub presiunea acestora, ele înregistrează *o ameliorare morală certă.* „Nu se poate nega în nici un fel, spune Bartmann, faptul că în purgatoriu are loc *o ameliorare morală* a sufletelor. Desigur, ele nu mai sunt îngreunate de instinctele culpabile ale simţurilor; aceste instincte au murit odată cu trupul. În schimb, tendinţele psihice rele n-au fost suprimate mecanic; este nevoie, deci, ca ele să fie expulzate *în mod liber* din suflet. Aceasta nu se poate face decât prin acte morale supranaturale, ca şi în viaţa actuală. În fine, nu se poate contesta nici faptul că sufletele din purgatoriu practică, în starea în care se află, un cult (pentru Dumnezeu, n.n.) pe care-l exercită prin acte spirituale de adoraţie, prin acţiuni ale graţiei, prin laudă. Toate acestea sunt menite să sporească moralitatea acestor suflete, deşi aceste acte nu au puterea să întemeieze meritul şi să mărească fericirea.“[655]

Aceste „acte de cult“ posibile în purgatoriu au condus teologia catolică la concluzia că în acest loc sufletele nu sunt supuse numai suferinţelor, ci au parte şi de anumite „bucurii“. Bartmann îl citează pe Sfântul Bernardin de Sienna care vorbeşte de „bucuriile purgatoriului“ dintre care enumeră următoarele: *confirmatio gratiae, certitudo salutis, amor Dei, visitatio angelorum, visitatio sanctorum* etc. În această situaţie s-a pus întrebarea dacă acestor suflete aflate în purgatoriu nu li se pot adresa şi rugăciuni de mijlocire. Toma d'Aquino a răspuns negativ acestei întrebări spunând: „Cei care sunt în purgatoriu, chiar dacă ne sunt superiori sub aspectul impecabilităţii, ne sunt, totuşi, inferiori în ceea ce priveşte pedepsele pe care le suferă şi de aceea nu sunt în situaţia de a se ruga pentru noi, ci mai degrabă în aceea de a trebui să se roage pentru ei înşişi, *non sunt in statu orandi sed magis ut oretur pro eis.*“ (S. Th., II, ii, 83 ad 3). Dimpotrivă, Richard de Middletown spune că sufletele din purgatoriu sunt, în ceea ce priveşte caritatea, prietenii lui Dumnezeu şi pot, evident, să se roage pentru noi, motiv pentru care-i putem invoca şi noi în acest scop. De aceeaşi părere sunt şi mari teologi ca Bellarmin şi Suarez.[656]

Toate aceste amănunte sunt menite să sublinieze *starea de conştienţă absolută* a sufletelor din purgatoriu. În viziunea teologiei catolice acestea nu numai că nu suferă pasiv pedepsele administrate expiatoriu, ci înregistrează un real progres spiritual, moral, chiar dacă zice Bartmann că acesta nu are un caracter meritoriu. Aceste progrese, spune acelaşi teolog, sunt „acte morale supranaturale, ca cele din viaţa de acum“. Ideea este că ele sunt acte reparatorii, nu acte meritorii. Prin aceste acte asumate *în mod liber,* deci absolut conştient, sufletele din purgatoriu îşi refac natura afectată de păcatele veniale neexpiate pe când erau încă în viaţă. Fiind supranaturale, aceste acte au ca răsplată

[655] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.531
[656] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.531, 532

„bucuriile purgatoriului“, care şi ele nu pot fi de alt ordin decât tot supranaturale. Aceasta înseamnă că în purgatoriu sufletele gustă „starea de graţie“, dar nu încă şi „starea de glorie“ care este proprie numai sufletelor din cer. Înainte de a analiza natura acestei „stări graţiale“, a acestor „bucurii ale purgatoriului“ să vedem în ce constă şi starea celor care au meritat fericirea sau beatitudinea cerului.

Ceea ce în purgatoriu este doar o „bucurie“ imperfectă a stării graţiale devine în cer „beatitudine, fericire“, participare la însăşi viaţa lui Dumnezeu. Aşadar, esenţa stării preafericite în care se găsesc sufletele în cer constă în „participarea lor la viaţa lui Dumnezeu“. Această precizare este cuprinsă chiar în conţinutul definiţiei pe care dogmatica catolică o dă cerului, când spune: „Există un cer sau o viaţă eternă şi în acest cer drepţii participă fără sfârşit la fericirea (beatitudinea) lui Dumnezeu.“[657] Atâta vreme cât se află în viaţa aceasta sau chiar în purgatoriu sufletele sunt încă pe cale, adică se află în *status viae* sau *status viatoris.* Ajunse în cer ele se află, în sfârşit, în starea lor finală, în starea în care înţeleg pe deplin cele pe care până atunci doar le-au crezut, *status termini* sau *status comprehensionis.* Este starea naturii glorificate.[658] În această stare finală sau de înţelegere maximă ele văd însăşi esenţa divină „care, decretează papa Benedict al XII-lea, li se arată direct, fără văl, clar şi deschis.“[659]

Atât starea în care se află sufletele în purgatoriu, cât şi aceea în care se află sufletele în cer au în comun caracterul lor *supranaturale*. În ce constă acest caracter supranatural? „Când se pune întrebarea în ce constă supranaturalul *în sine*, fără a ţine seama de opoziţia sa faţă de natură, răspunsul, precizează acelaşi Bartmann, este acesta: el constă într-o participare activă la viaţa lui Dumnezeu, participare care se realizează imperfect în (starea de) *graţie* şi perfect în starea de) *glorie*… Elementul cel mai important în definiţia dată mai sus este *elevaţia* supranaturalului deasupra oricărei forţe naturale (*donum superadditum).*“[660] Teologia catolică apelează la tot felul de distincţii scolastice pentru a preciza în ce constă acest supranatural. Astfel, supranaturalul poate fi accidental sau substanţial, relativ sau absolut. Starea sufletelor pare să se încadreze în ultima categorie, căci: „Supranaturalul absolut, spune tot Bartmann, depăşeşte forţele şi exigenţele *oricărei* naturi create sau creabile. Conţinutul său este elevarea creaturii raţionale până la nivelul participării ei la viaţa lui Dumnezeu însuşi, prin graţie în viaţa de aici şi prin viziune divină în viaţa de dincolo.“[661]

Este evident că teologia catolică vrea să sugereze cu toată forţa că atât starea graţială, cât şi aceea de slavă sau glorie în care se află sufletele în cer sunt cu adevărat divine sau supranaturale în sensul că ele ar depăşi „forţele sau exigenţele oricărei naturi create sau creabile“. Aceste stări sunt graţiale, adică primite de om în dar de la Dumnezeu; ele nu sunt, deci, datorate propriei naturi, nu sunt activări ale vreunor forţe generate de natura umană. Fiecare dintre ele, argumentează teologia catolică, este nedatorată naturii umane, *naturae indebitum.* De aceea ele sunt un fel de natură supraadăugată naturii umane propriu-zise.[662] Că aceste sări depăşesc forţele naturale ale omului este adevărat. Dar depăşesc ele, într-adevăr, şi orice natură „creată sau creabilă“,

[657] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.511
[658] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.313
[659] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.511
[660] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.312
[661] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.311
[662] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.312, 310

cum spune Bartmann? Aici apare adevărata esenţă a eshatologiei catolice: în realitate starea supranaturală atât a sufletelor aflate încă în viaţă, cât şi aceea a celor aflate în purgatoriu sau în cer, chiar dacă este supranaturală, este în realitate tot una de natură creată. Starea sufletelor din cer nu este nicidecum una de participare cu adevărat la viaţa divină, ci una în care „beatitudinea" nu este altceva decât dezvoltarea, activarea supranaturii cu care a fost înzestrat cel ajuns până aici şi care, în esenţa ei, este creată.

Acest amănunt, pe care Bartmann pare să-l fi uitat în momentul când a spus că supranaturalul, fie el şi absolut, depăşeşte puterile oricărei naturi create sau creabile, apare cu claritate când se pune problema naturii graţiei şi mai ales a modului în care este „produsă" aceasta de Dumnezeu. „Este, oare, graţia produsă prin *creaţie* (*creatio ex nihilo*) sau este produsă într-un fel oarecare prin *generare*? Conform tendinţelor lor teologice, *tomismul*, spune Bartmann, se pronunţă în favoarea primei opinii; *molinismul* (Suarez) în favoarea celei de a doua. Cum este dificil de conceput creatura ca o materie din care s-ar *trage* supranatura ca dintr-o putere naturală, este mai bine să se opteze pentru *creatio ex nihiloi* a tomiştilor. (Cf. S.TH., I, ii, 110, 2 ad 3)."[663] Să nu se creadă că starea de graţie ar fi de altă factură decât aceea de slavă sau glorie. Teologul din care citām afirmă clar că „Graţia şi gloria sunt, într-adevăr, intim conexe." [664] De altfel, teologia catolică califică drept panteism concepţia răsăriteană că starea de har şi mai ales starea sufletelor din paradis nu este de natură creată, cu adevărat divină.

Prin urmare, din cele expuse până aici, rezultă cu prisosinţă faptul că teologia catolică concepe eshatologia nu ca o perioadă în care încetează acţiunea Bisericii pentru a începe, în sfârşit şi cu adevărat, aceea a lui Dumnezeu. Sufletele ocupă în lumea de dincolo numai acea stare pe care Biserica a decis-o prin mijloacele care i-au fost puse la dispoziţie de Hristos. Mai mult decât atât, aceste suflete ocupă aceste stări eshatologice în baza „meritelor" sau „demeritelor" lor. Meritele nu sunt în esenţă altceva decât activarea supranaturii pe care o posedă fiecare om prin sacramentele care i-au fost administrate. Această supranatură nu datorează, într-adevăr, naturii umane simple, propriu-zise, nimic, căci a primit-o în dar de la Dumnezeu prin sacramente. Ea este însă supranatura pe care omul, odată ce a primit-o, o are *ca a sa*. Din acest motiv, în măsura în care-i activează virtuţile, forţele ei latente, omul capătă merite înaintea lui Dumnezeu: el a activat ceva ce-i aparţine de drept, a oferit ceva *din ale sale* şi este astfel merituos.

Atâta vreme cât va considera starea paradiziacă una supranaturală în sensul arătat mai sus, atâta vreme cât ea va vorbi de merite de care omul este capabil în baza acestei supranaturi pe care, odată primită, el o posedă ca a sa proprie, deci ca pe o supranatură creată şi ea asemenea naturii sale propriu-zise, chiar dacă este vorba de o aşa-zisă natură mai înaltă, *altior natura*, cum spun unii teologi, teologia catolică nu va putea susţine altfel decât metaforic afirmaţia că viaţa oamenilor după înviere va fi o participare reală la viaţa lui Dumnezeu însuşi. Îndumnezeirea naturii umane va fi întotdeauna străină acestei teologii. Eshatologia catolică se dizolvă, de fapt, în marele capitol al ecleziologiei sau, în cel mai bun caz, nu este decât un apendice al acestuia.

*Teologia protestantă.* Antropologia protestantă se situează, ca toate celelalte capitole ale dogmaticii, la antipodul celei catolice. Concepţia protestantă despre starea intermediară a sufletelor, adică despre starea lor după moarte până la învierea generală,

---

[663] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.27
[664] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.513

este, evident, marcată de propria viziune despre constituţia omului. În protestantism nu se pune problema meritelor, adică a contribuţiei umane la propria mântuire. Pentru protestanţi, natura umană este în întregime ruinată din punct de vedere religios. Graţia este oferită, într-adevăr, cu totul gratuit, independent de sacramente, dar ea nu creează în om o supranatură în baza căreia acesta să poată aduna merite înaintea lui Dumnezeu şi astfel să-şi câştige locul în paradis. Graţia este pur şi simplu o decizie divină fără nici o legătură cu natura umană ori cu faptele săvârşite de aceasta. Graţia este pentru protestanţi sinonimă cui predestinarea. În perspectiva eshatologiei protestanţii nu ignoră cu totul problema naturii umane. Spre deosebire de catolici însă, ei imaginează că după moarte cei drepţi capătă o natură cu totul diferită de aceea păcătoasă pe care au avut-o în timpul vieţii. Desigur, nu vom găsi în protestantism o unitate de vederi în această problemă, aşa cum ei nu au o unitate nici în altele.

O a doua caracteristică comună a doctrinelor eshatologice protestante este aceea că nu numai natura umană nu are nici un rol în starea de după moarte, dar nici persoana. Deşi multe fracţiuni ieşite din Reformă identifică sufletul cu persoana, persoana umană, chiar atunci când este afirmată, nu are, de fapt, nici un rol: corupţia sau depravarea operată de păcat asupra naturii umane iniţiale este atât de radicală încât a fost afectat însuşi liberul arbitru, care este însăşi esenţa persoanei. Una dintre tezele fundamentale condamnate la conciliul de la Trident a fost tocmai teza protestantă potrivit căreia: „Liberul arbitru a fost pierdut şi s-a stins după căderea lui Adam, *liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse.*“[665] De fapt, unii protestanţi, având o viziune monistă despre natura umană, adică negând orice distincţie dintre trup şi suflet, confundă practic persoana cu natura căzută. În condiţiile în care natura sau persoana nu au nici un rol în mântuirea individului în timpul vieţii, cu atât mai puţin vor avea după moarte.

Aşa se explică faptul că unele secte, precum adventiştii de ziua a şaptea sau martorii lui Iehova au subscris concepţiei mai vechi a anabaptiştilor şi a socinienilor potrivit cărora sufletul celui mort se află într-un somn fără vise. Este şi concepţia irvingienilor din Anglia şi a ruseliştilor din Statele Unite.[666] Într-un document oficial al adventiştilor se spune clar: „Starea omului după moarte este una de inconştienţă şi toţi oamenii, buni sau răi, deopotrivă, rămân în mormânt de la moarte până la înviere.“[667] Un autor protestant atrage atenţia că „somnul sufletului“ nu exprimă cu acurateţe doctrina adventistă; în realitate sensul acesteia este acela de „stingere a sufletului“, căci după adventişti, omul nu adoarme la moarte, ci devine, de fapt, întru totul inexistent, căci nimic nu mai supravieţuieşte.[668] Această concepţie este, cum am spus mai sus, derivată din antropologia profesată. Este ceea ce afirmă M. J. Erickson când spune că: „Fiecare concepţie despre starea intermediară este, bineînţeles, strâns legată de o anumită antropologie sau înţelegere specifică a naturii umane. Cei care aderă la ideea somnului sufletului susţin că persoana este o entitate unitară lipsită de părţi componente. Omul nu constă din trup şi suflet. Mai degrabă, om, trup şi suflet sunt una şi aceeaşi entitate. Prin urmare, când trupul încetează să funcţioneze, sufletul (adică întreaga persoană) încetează să mai existe. Nimic nu supravieţuieşte morţii fizice. Nu există, aşadar, nici o tensiune

---

[665] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, 308

[666] L. Berkhof, *Manual of Cristian Doctrine*, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan 1998, p.339

[667] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.367, n.12

[668] A. Hoekema, *The Four Major Cults*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p.345; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.368, n.13

între nemurirea sufletului şi învierea trupului. Simplitatea acestei concepţii face ca ea să fie foarte atrăgătoare.“[669]

Somnul sau moartea sufletului sau a persoanei odată cu trupul este, într-adevăr, o consecinţă a ideii că, în substanţa ei, persoana umană nu este o persoană în sensul adevărat al termenului, adică înzestrată cu liber arbitru. În aceste condiţii supravieţuirea conştientă a persoanei sau a sufletului după moarte nici nu este necesară, căci dacă n-a putut juca vreun rol în viaţă în privinţa mântuirii proprii, cu atât mai puţin îl va putea juca după moarte. Ce se va întâmpla însă la înviere? În nici un caz drepţii nu vor mai avea vechile trupuri păcătoase, ci altele, cu totul noi, trupuri de slavă care nu mai au nimic comun cu ceea ce au avut înainte de moarte. Această ruptură radicală în raport cu ceea ce a fost omul înainte de moarte se manifestă la teologii liberali, care cred numai într-o nemurire a sufletului, fără să mai existe o înviere a trupului. Trupul este considerat atât de păcătos, încât nu mai este demn de a mai exista după moarte în Împărăţia lui Dumnezeu. doctrina învierii, spun adepţii acestei teorii, nu este decât o reprezentare istorică depăşită.[670]

O altă concepţie şi mai îndrăzneaţă despre starea de după moarte este aceea a unui teolog pe nume W. D. Davies. Davies crede că-l interpretează pe Sf. Pavel, care, spunând că a murit şi a înviat cu Hristos, ar fi înţeles prin aceasta că a fost deja transformat şi că va primi trupul cel nou sau ceresc în momentul morţii fizice. Este aşa-numita teorie a învierii instantanee. „…Nu există loc în teologia lui Pavel, spune Davies, pentru o stare intermediară a celor morţi. În concordanţă cu acest lucru este şi faptul că, în pasajele de mai târziu din epistole, Pavel nu vorbeşte despre învierea creştinilor, ci despre arătarea lor. În ROMANI VIII, 19 citim: ‚De asemenea, şi firea aşteaptă cu o dorinţă înfocată descoperirea fiilor lui Dumnezeu'; iar în COLOSENI III, 4 citim: ‚Când se va arăta Hristos, viaţa noastră, atunci vă veţi arăta şi voi împreună cu el în slavă'. Nu mai este nevoie ca cei care au murit şi au înviat deja cu Hristos şi şi-au primit trupurile cereşti să mai fie înviaţi, dar ei pot fi revelaţi. Consumarea finală va fi numai manifestarea a ceea ce este deja existent, dar ‚ascuns' în ordinea eternă.“[671]

Majoritatea protestanţilor nu neagă conştienţa sufletelor după moarte în perioada de aşteptarea momentului eshatologic final, care este învierea universală. Esenţialul în această problemă este însă acela că, în viziunea lor, sufletele nu pot uza în nici un fel de această stare de conştienţă pentru a îndrepta sau adăuga ceva la starea în care s-au aflat în momentul morţii lor, cum cred, spre exemplu, catolicii prin doctrina lor despre purgatoriu. Motivul este simplu: „Atât în viaţa de acum, zice M. J. Erickson, cât şi în viaţa viitoare, baza relaţiei credinciosului cu Dumnezeu este harul, nu faptele. Nu trebuie, aşadar, să ne temem că imperfecţiunile noastre vor necesita vreun timp de purificare după moarte înainte ca noi să putem intra în deplina prezenţă a lui Dumnezeu.“[672] Iată de ce se poate spune că, în realitate, pentru protestanţi întreaga dogmatică nu este decât un apendice al eshatologiei. Eshatologia lor nu mai este un eveniment al viitorului. Eshatologia, în opinia lor, s-a consumat ca decizie în privinţa mântuirii oamenilor încă

---

[669] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.368

[670] L. Harold DeWolf, *A Theology of the living* Curch, New York, Harper and Row, 1960, p.150-151; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.2, 77-78

[671] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic* Judaism, London, S.P.C.K., 1955, p.318; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.27

[672] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.376

din sfatul cel etern al lui Dumnezeu. Tot ce urmează nu este, cum spune W.D. Davies, decât o arătare progresivă a acestei decizii eterne: condamnarea lor prin lăsarea lor să cadă în păcat, salvarea celor predestinaţi la mântuire prin actul crucificării lui Hristos şi, în final, arătarea acestei decizii eterne prin învierea lor de la sfârşitul timpurilor.

Capitolul întâi

# 6.1. Învăţătura ortodoxă despre sfârşitul timpurilor

## Problema istoriei. Relaţia ei cu eshatonul

1. <u>*Consideraţii introductive.*</u> Are istoria umană un sens, o ţintă anume în evoluţia ei, o dezvoltare către un anumit scop? Iată o întrebare pe care mulţi şi-au pus-o încă din vremurile apostolice. Acest lucru apare încă din prima epistolă a Sf. Petru unde apostolul se vede nevoit să răspundă unora care contestau însăşi ideea de evoluţie, subminând astfel bazele credinţei creştine că istoria va avea un capăt şi că în finalul ei se va produce parusia, adică a doua venire a Domnului. „Trebuie să ştiţi, spune el, că în zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor umbla după poftele lor şi vor zice: unde este făgăduinţa venirii lui? Căci de când au adormit părinţii, au rămas toate aşa ca de la începutul făpturii. Căci ei uită, în chip voit, aceasta, că cerurile erau de demult şi că pământul s-a închegat, la cuvântul Domnului, din apă şi prin apă. Şi tot prin apă lumea de atunci a pierit înecată. Iar cerurile de acum şi pământul sunt ţinute prin acelaşi cuvânt şi păstrate pentru focul din ziua judecăţii şi a pieirii oamenilor necredincioşi. […] Domnul însă nu întârzie cu făgăduinţa sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toţi să vină la pocăinţă. […] Noi aşteptăm, potrivit făgăduinţelor lui, ceruri noi şi pământ nou în care locuieşte dreptatea. […] Vi se cuvine, deci, vouă să umblaţi întru viaţă sfântă şi în cucernicie, aşteptând şi grăbind venirea *zilei Domnului* din pricina căreia cerurile (cele vechi, n.n.), luând foc, se vor nimici, iar stihiile aprinse se vor topi.“ (II PETRU III, 3-7, 13, 11-12).

Sf. Petru face aici, în mod evident aluzie, pe de o parte, la crearea lumii „din apă şi prin apă“, pe de alta, la *înnoirea* omenirii din vremea lui Noe prin potop. Sfârşitul lumii va însemna însă nu doar o înnoire a omenirii, ci o *înnoire* a întregii creaţii, a „stihiilor“, a cosmosului însuşi, iar aceasta se va petrece, de data aceasta „prin foc“. Înnoirea „prin foc“ este o înnoire din temelii a cosmosului până la punctul în care nu numai că va apărea o omenire cu adevărat nouă, ci vor apare chiar „ceruri noi şi un pământ nou“. Aceste *înnoiri*, mai întâi cea din timpul potopului („prin apă“), apoi cea de la sfârşitul timpurilor („prin foc“) îi permite Sf. Petru să argumenteze ideea că istoria nu este un timp static, o perioadă care, prin stagnare, prin repetiţia monotonă a aceloraşi evenimente, dă unora impresia că „toate au rămas aşa, ca de la începutul făpturii“; în realitate lucrurile evoluează, se înnoiesc periodic după voia lui Dumnezeu, până ce va interveni, la sfârşitul timpurilor, înnoirea cea mare, când înseşi „stihiile“ lumii vechi vor pieri arzând şi vor face loc unei lumi noi. Noua lume pentru noii oameni va fi un cer nou şi un pământ nou „în care domneşte dreptatea“.

Până aici am expus concepţia celor care, încă în vremea Sf. Petru, începuseră să se îndoiască de faptul că istoria are vreun sens, vreo ţintă anume; pentru istoria era o perioadă a stagnării sau a repetiţiei veşnice în care nu-şi are locul nici un sfârşit eshatologic. Există însă şi concepţia acelora care, dimpotrivă, văd istoria ca o perpetuă devenire. Viziunii stagnante a celor dintâi, aceştia îi opun o viziune a dinamismului absolut. Pentru ei istoria este devenirea însăşi, nimic nu rămâne identic cu sine în cursul veacurilor, ci totul se schimbă din temelii. Nimic din ce-a fost odată nu va mai reveni, nimic nu va mai fi ce-a fost odată. Dar o devenire fără capăt înseamnă din nou că istoria nu are sens! Din faptul că totul se schimbă în timp şi nimic nu mai rămâne acelaşi, rezultă

că istoria nu mai revelează în realitate vreun plan veşnic al lui Dumnezeu; evoluţia istoriei devine haotică, fără vre-o ţintă. Nici un scop, care se întrevedea la un moment dat, nu poate rămâne valabil prea mult timp, căci totul, dar absolut totul se modifică într-o transformare fără limite şi fără sfârşit.

O atare concepţie a atras atenţia filosofului rus N. Berdiaeff care, comentând o atare eventualitate, spune următoarele: „Istoria fără sfârşit ar fi absurdă. Şi chiar dacă o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru că ar însemna o transformare a tot ce s-a trăit, a tot ce e viu şi a tot ce e chemat să trăiască în viitor, o transformare a fiecărei generaţii vii într-un mijloc pentru generaţiile viitoare şi aşa la infinit… *Un progres infinit ar însemna triumful morţii*. Singură învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are măsură comună a destinului persoanei."[631] Relativismul împins la extrem, pe care-l cuprinde această concepţie, echivalează, într-adevăr, cu un triumf al morţii, căci în cursul unei astfel de transformări sau deveniri fără sfârşit nimic nu mai rămâne din vreo făptură: totul piere pentru a face loc altor şi altor forme de viaţă. Devenirea fără limite ar însemna o evoluţie în care trecutul sau viitorul nu ar avea sens, căci cele prezente n-ar putea invoca în ascendenţa lor nimic din ceea ce a fost odată şi nici nu ar putea spera ca-n viitor, în descendenţa lor, să mai rămână ceva din ele însele. Iată de ce învăţătura creştină afirmă cu putere că istoria are un capăt, un final eshatologic. Numai astfel ea capătă pentru noi un sens, o noimă, o semnificaţie precisă şi numai într-o astfel de istorie ne regăsim rostul ca fiinţe conştiente, personale, aspirând spre nemurire.

2. *Sensul istoriei: arătarea Fiului lui Dumnezeu.* Faptul că istoria are un sens nu este afirmat numai de autorii NOULUI TESTAMENT; afirmaţia o găsim dezvoltată din plin şi la autori patristici. Un exemplu în acest sens este Sf. Grigore de Nyssa. „Nici un mister, spune teologul catolic J. Daniélou, nu l-a chinuit pe Grigore atât de mult ca cel al timpului. La întâlnirea între gândirea greacă şi gândirea creştină, îi simte, pe de o parte, tragicul şi legea implacabilă; el încearcă nerăbdarea duratelor şi anxietatea repetiţiilor. Însă nu răspunde la această dramă prin evadarea platoniciană în afara timpului, ci prin afirmarea creştină a unui sens al timpului, care îi conferă o valoare pozitivă arătându-l ca loc al unui plan divin. Ceea ce am întrevăzut deja în detaliu reapare în vederile de ansamblu."[632] Cu alte cuvinte, Sf. Grigore a ştiut să evite în definirea creştină a timpului atât viziunea stoică a repetării etapelor lui la nesfârşit, adică a vieţii umane trăite în interiorul timpului, dar condamnate să se repete până la detaliu de infinite ori, condamnate să suporte „nerăbdarea duratelor şi anxietatea repetiţiilor", cât şi viziunea platoniciană a unei vieţi pur spirituale în afara timpului, a devenirii, condamnate la stagnare absolută şi la sterilitate.

Sf. Grigore afirmă astfel că istoria se desfăşoară progresiv, gradat, către un scop final. Această desfăşurare gradată către finalitatea ei el o numeşte ἀκολουθία, aproximativ: succesiune, urmare. Iată câteva fragmente în care Sf. Grigore vorbeşte despre sensul evoluţiei cosmice, dar în special umane: „Creaţia comportă o extindere spaţială; succesiunea regulată a fenomenelor care alcătuiesc timpul este conţinută în eoni, [633] însă natura anterioară eonilor scapă supoziţiilor de tip înainte şi după… Întreaga creaţie, după cum am spus, care se produce potrivit unei succesiuni regulate (ἀκολουτία

---

[631] N. Berdiaeff, *Essai d'une métaphyisique eschathologique*, p.257; la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol.3, p.355, n.145

[632] J. Daniélou, *Reflecţii despre misterul istoriei*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1996, p.215

[633] Perioade de timp foarte lungi; un fel de cicluri cosmice.

τάξεως) este măsurată prin extinderea eonilor. Şi dacă cineva s-ar înălţa în spirit, prin succesiunea eonilor, până la principiul lucrurilor născute, cercetarea lui va fi circumscrisă de condiţia eonilor. Dar natura (divină), care este deasupra creaţiei, fiind separată de orice categorie spaţială, scapă oricărei succesiuni temporale (χρονικὴ ἀκολουθία), necunoscând nici progresul, nici încetarea, neplecând de la nici un început şi până la nici un scop printr-o modificare relativă la o ordine.“„Natura divină nu este în timp, dar de la ea vine timpul. Însă creaţia îşi urmează cursul plecând de la un început perfect recunoscut spre propriul sfârşit prin spaţiile temporale, în aşa fel încât este posibil pentru ea, după cum spune Solomon, să-şi respecte începutul, mijlocul şi sfârşitul, desemnând prin diviziunea timpului succesiunea lucrurilor care sunt în ea. (PG XLV, 365 B).“ „Fără motiv, o, oamenilor, vă mâhniţi şi gemeţi din cauza înlănţuirii succesiunii necesare a lucrurilor. Voi nu ştiţi spre ce scop duce în univers ceea ce este rânduit (οἰκονούμενα). Trebuie ca totul, potrivit unei ordini progresive (τάξει καὶ ἀκοουθίᾳ), potrivit unei înţelepciuni artiste a celui care călăuzeşte, să fie unit cu natura divină. (PG XLVI, 105 A).“ [634]

Menirea finală a cosmosului este, aşadar, aceea de a deveni transparent pentru Creatorul său, de a se uni cu el, pe scurt, de a se îndumnezeii progresiv „potrivit succesiunii regulate a eonilor“. Aceluiaşi scop, însă, îi este destinată şi natura umană şi mai ales ea. „Credem, spune Sf. Grigore, că neamul omenesc se dezvoltă şi se manifestă progresând, spre împlinirea sa, printr-o evoluţie (ἀκολουθία) naturală, fără a primi nimic din afară în ajutorul creşterii sale, ci progresând singur în mod ordonat spre starea sa de desăvârşire… Astfel, forma omului, care trebuie să existe, subzistă în potenţă, în germene, dar este încă ascunsă acolo, pentru că nu se poate manifesta decât potrivit unei succesiuni inevitabile. (PG XLIV 236 B-C).“ Această ideea el o explică în felul următor: „Când, la început, natura creaţiei a subzistat prin puterea lui Dumnezeu, fiecare fiinţă, încă de la început, a fost instituită imediat în împlinirea ei. Or, natura umană este una din aceste făpturi. Nici ea, la fel ca şi celelalte, nu a progresat înaintând spre desăvârşirea ei, ci de la începutul existenţei sale a fost plăsmuită în desăvârşire. Dar, după ce a fost asimilată de moarte prin înclinaţia ei către păcat, a decăzut din statornicia în bine; acum ea nu-şi recuperează masiv (dintr-o dată) desăvârşirea, ca în prima sa existenţă, ci progresează spre mai bine înaintând, eliminând puţin câte puţin dispoziţiile contrare, potrivit unei ordini progresive (τάξις καὶ ἀκολουθία). (PG XLIV, 1109 B-C).“ [635]

Căderea în păcat a primilor oameni a imprimat istoriei un sens descendent, o degradare a fiinţei lor iniţiale, o „succesiune“ nefericită a patimilor. „Succesiunea etapelor prin care am ieşit din paradis, surghiuniţi împreună cu primul nostru părinte, sunt şi cele prin care putem să mergem în sens invers ca să revenim la fericirea de la început. Care este această succesiune (ἀκολουθία)? Este plăcerea produsă de minciuna care a fost originea căderii. Ruşinea şi teama au urmat pasiunii plăcerii, precum şi faptul de a nu mai îndrăzni să se prezinte înaintea ochilor Creatorului, ci de a se ascunde la umbra frunzişului… (PG XLVI, 373 D – 376 A).“ „(La ἀκολουθία păcatului) Dumnezeu a opus însă, în mod necesar, cea de a doua ἀκολουθία, prin care omul, din muritor, este restituit nemuririi, ceea ce Sf. Pavel exprimă în mod echivalent atunci când spune că binele este transmis naturii (umane) răspândindu-se, plecând de la unul singur, aşa cum răul, plecând de la unul singur, s-a răspândit în ansamblu, prin succesiunea generaţiilor. (PG XLIV, 1312 B).“ Această ameliorare, această îndumnezeire progresivă a naturii umane realizată prin

---

[634] J. Daniélou, *op. cit.*, p.215, 216, 214
[635] J. Daniélou, *op. cit.*, p.214-215, 220-221

Iisus Hristos reprezintă sensul istoriei înseşi. „Distrugerea păcatului şi suprimarea morţii şi-a avut începutul în Hristos şi apoi a fost aplicată după o ordine progresivă (τάξις καὶ ἀκολουθία) generaţiilor umane. (PG XLIV, 1313 B).“ „În pătimirea naturii sale omeneşti Hristos a împlinit economia (οἰκονομία) mântuirii noastre, despărţind pentru un timp sufletul de trup, dar nedespărţindu-se de nici unul din cele două cu care odată s-a unit, adunând din nou ceea ce fusese despărţit, pentru a da început învierii morţilor care se va transmite (ἀκολουθία) în natura omenească. (PG XLV, 548 B-C).“ [636]

Cosmosul şi istoria umană, spun în esenţă fragmentele citate, sunt dominate de o evoluţie gradată. Finalul acestei evoluţii este apropierea lor de natura divină a Creatorului lor. Acesta este scopul însuşi al devenirii cosmice şi al istoriei umane. Învăţătura Sf. Grigore despre această ἀκολουθία nu face însă decât să reia, în termeni filosofici, ceea ce s-a spus deja în NOUL TESTAMENT cu privire la destinul naturii umane şi al cosmosului. După Sf. Pavel, Hristos, cel ce s-a arătat în trup la „plinirea vremii“ (I TIMOTEI III, 16), se va arăta şi-n trupurile noastre la sfârşitul timpurilor (II CORINTENI IV, 11; COLOSENI III, 4). Această „arătare“ nu este altceva decât descoperirea progresivă în noi, în fiecare om, a învierii, care este semnul puterii dumnezeirii lui. Dar Hristos nu se va „arăta“ numai în trupurile oamenilor, ci în întregul cosmos. Deja prin creaţie cosmosul revelează, descoperă ceva din Creatorul său cel tainic (ROMANI I, 20); la sfârşitul timpurilor, însă, cosmosul întreg va deveni în aşa măsură transparent pentru dumnezeirea Fiului, încât stihiile toate vor fi considerate cu adevărat ca fiind nişte „ceruri noi şi un pământ nou“ (II PETRU III, 13). Venirea Fiului Omului „pe norii cerului“ în vremurile eshatologice va echivala cu o „arătare“ a sa prin toate elementele din care este constituit cosmosul însuşi. Aşadar, sensul istorie umane, ca şi acela al devenirii cosmice, este „arătarea“ progresivă în „succesiunea eonilor“, cum spune Sf. Grigore, a lui Hristos în natura umană şi-n aceea a cosmosului.

3. *Sfârşitul istoriei. Parusia amânată*. Nerăbdarea multora în legătură cu a doua venire a Mântuitorului a făcut ca problema motivului pentru care întârzie acest eveniment să se pună foarte devreme. Însuşi sfântul Petru, pe care l-am citat mai sus, s-a văzut obligat să dea un răspuns acestei chestiuni: „Domnul nu întârzie cu făgăduinţa sa, după cum socotesc unii că e întârziere, *ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci (vrând ca) toţi să vină la pocăinţă.“ (I PETRU III, 9).* Aşadar, întârzierea parusiei este expresia răbdării lui Dumnezeu, a dorinţei lui de a-i aştepta pe toţi să se îndrepte. Istoria nu este astfel decât intervalul în care se manifestă „răbdarea“ Domnului faţă de păcătoşi; această „răbdare“ este esenţa ei, motivaţia existenţei ei, esenţa ei însăşi, sensul ei. Această idee este dezvoltată pe larg în perioada patristică de părinţi ca Origen, Grigore de Nyssa, Maxim Mărturisitorul sau Simeon Noul Teolog. Căutând să explice versetul din MATEI XXVI, 29 unde Mântuitorul spune că nu va mai bea din acest rod al viţei până ce nu-l va bea nou *cu apostolii* în Împărăţia Cerurilor, Origen spune următoarele:

„Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinţii vinul cel nou în Împărăţia lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele. Mântuitorul meu nu se poate bucura cât timp eu rămân în fărădelege. De ce nu poate? Pentru că el însuşi este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl., precum spune Ioan, ucenicul lui, că ‚de va păcătui cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos şi el este ispăşire pentru păcatele noastre’. (IOAN II, 1-2). Deci cum poate acela, care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când, păcătuind eu, îl întristez? Cum

[636] J. Daniélou, *op. cit.*, p.217, 219, 220, 219-220

poate acela care se apropie de altar, ca să ispăşească pentru mine păcătosul, să fie în bucurie? Acela, la care urcă continuu tristeţea pentru păcatele mele? Este deci atâta timp tristeţe, cât eu mai persist în greşeală. Dacă apostolul lui plânge pentru cei ce păcătuiseră înainte şi nu au făcut pocăinţă pentru cele ce au săvârşit (II CORINTENI XII, 21), ce să spun de acela care e numit Fiul Iubirii? Deci pentru toate acestea stă în faţa lui Dumnezeu intervenind pentru noi, stă la altar, ca să ofere pentru noi ispăşire lui Dumnezeu; şi tocmai pentru că avea să se apropie de acest altar, spunea că ‚nu voi bea din rodul viţei acesteia, până ce nu voi bea pe cel nou cu voi'. *Nu vrea deci să bea singur vinul în Împărăţia lui Dumnezeu, ci ne aşteaptă şi pe noi… Noi suntem, deci, cei care, neglijând viaţa noastră, întârziem bucuria lui* (s.n.)". [637]

Dar nu numai Mântuitorul ne aşteaptă cu răbdare pe toţi, ci şi sfinţii înşişi, care, în dragostea lor pentru noi toţi, încă n-au primit cununa desăvârşirii, răsplata totală, pentru ca s-o ia împreună cu noi. Tot Origen continuă: „Nu au primit încă bucuria lor nici apostolii, ci şi ei aşteaptă, ca şi eu să mă fac părtaş la bucuria lor. Căci, plecând sfinţii de aici, nu-şi primesc îndată cununile depline ale meritelor lor; *ci ne aşteaptă pe noi,* care suntem zăbavnici sau păcătuim. Căci nu le este bucuria desăvârşită nici lor, cât timp ei sunt îndureraţi şi plâng pentru păcatele noastre." [638] Comentând apoi textul de la EVREI XI, 39, Origen adaugă: „Vezi, deci, că Avraam *aşteaptă încă* (s.n.) să ia cele desăvârşite. *Aşteaptă şi Isaac şi Iacov şi toţi proorocii ne aşteaptă pe noi ca să primească cu noi fericirea desăvârşită* (s.n). [639]

Justificarea acestei „aşteptări" a noastră de către sfinţi este simplă: întreaga Biserică formează un singur trup, trupul lui Hristos; or, sfinţii, care sunt mădulare ei înşişi ai acestui trup, nu se pot bucura deplin, dacă alte mădulare ale aceluiaşi trup suferă. „De aceea, continuă Origen, şi taina aceea (a momentului precis în care va interveni sfârşitul timpurilor, n.n.) se păstrează pentru ultima zi *a judecăţii amânate* (s.n.). Căci unul (singur) este trupul, care e aşteptat să fie justificat, unul (singur) despre care se spune că se va scula la judecată. ‚Sunt multe mădulare, dar un singur trup; nu poate zice ochiul mâinii: nu-mi eşti de trebuinţă' (I CORINTENI XII, 20) […] Cât priveşte vederea, dacă-i lipsesc ochiului celelalte mădulare, ce bucurie va avea ochiul? Sau ce desăvârşire va avea, dacă nu va avea mână sau dacă-i vor lipsi picioarele sau celelalte mădulare?" [640]

Noi înşine, fiind mântuiţi, va trebui să-i aşteptăm pe toţi cei care se vor mai naşte-n urma noastră: „Deci, vei avea bucurie plecând din această viaţă, dacă eşti sfânt. Dar bucuria deplină va fi atunci când nu-ţi va lipsi nici un mădular al trupului. *Vei aştepta pe alţii, cum şi tu ai fost aşteptat* (s.n.)." [641] Motivul acestei vaste şi îndelungate aşteptări a tuturor este acela că Fiul lui Dumnezeu va trebui să supună Tatălui întreaga fire omenească, inclusiv pe a lui însuşi: „Nu e de crezut, mai zice Origen, că Fiul lui Dumnezeu nu e încă supus Tatălui, ci că în timpurile cele mai de pe urmă, când îi vor fi supuse toate, atunci se va supune şi el. Dar pentru că toate ale noastre le primeşte în sine -

---

[637] Origen, *In Leviticum, Hom. VII*; PG XII, 478-482; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.359, n.149

[638] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.150

[639] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.151; această ideea o dezvolt şi Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului din vremea conciliului de la Ferrara-Florenţa (1438-1439) care zice: „Aceasta trebuie să o înţelegem despre toţi credincioşii şi drepţii până la venirea Domnului: că, precum înaintaşii aceia nu s-au desăvârşit fără apostoli, tot a-şa nici apostolii fără mucenici, nici aceştia, la rândul lor, fără cei ce au intrat după ei în viaţa cea bună a Bisericii." (*Oratio altera de igne purgatorio*, Patrologia Orientalis, p.114; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.320, n.112)

[640] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.151

[641] Origen, *op. cit.*,; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.152

şi pentru că spune că el este cel care flămânzeşte în noi şi care însetează în noi, cel care este gol şi bolnav, cel care este oaspete şi cel care e închis în temniţă, şi că tot ce se va face unuia mai mic al lui, lui i se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin şi desăvârşit lui Dumnezeu, aşa ca în nimic să nu mai pară neascultător, - se dovedeşte că în el totul va fi supus. Dar şi în alt mod se înţelege chiar mai deplin ceea ce spun. Dacă vreunul din mădulare ne doare, deşi inima noastră e nevătămată şi toate celelalte mădulare ale noastre sunt sănătoase, totuşi, că prin durerea unui mădular suferă omul întreg, nu zicem că suntem sănătoşi, ci că ne simţim rău. De pildă, zicem: acela nu e sănătos. De ce? Pentru că îl doare piciorul sau rinichiul sau stomacul. Şi nimeni nu zice că e sănătos, dacă-l doare stomacul (celelalte organe fiind sănătoase, n.n.), ci nu e sănătos, pentru că îl doare stomacul. Dacă înţelegi exemplul, să ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice că suntem trupul lui Hristos şi mădulare în parte (EFESENI V, 30). Deci Hristos, al cărui trup e tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi, *totius creaturae universitas*, şi fiecare din noi e mădular în parte – dacă vreunul dintre noi, care suntem mădulare ale lui, e bolnav şi suferă de boala vreunui păcat, adică dacă e atins de rana vreunui păcat şi nu e supus lui Dumnezeu – se spune că el nu e încă supus lui Dumnezeu, ale cărui mădulare sunt şi aceia care nu sunt supuşi lui Dumnezeu. Dar când va avea pe toţi aceia, care sunt trupul şi mădularele lui, sănătoşi şi nu vor suferi de nici o boală a neascultării, când vor fi toate mădularele sănătoase şi supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune că el este supus aceluia." [642]

Ideea completării progresive a trupului lui Hristos ca motiv al amânării parusiei lui Origen este preluată şi de Sf. Grigore de Nyssa care zice: „Prin cei ce se adaugă continuu la credinţă, Hristos se zideşte pe sine însuşi. Şi el va înceta să se zidească pe sine, când va ajunge la măsura de creştere şi desăvârşire a trupului şi nu va mai lipsi ceva are să trebuiască să se adauge prin zidire, toţi fiind zidiţi pe temelia proorocilor şi a apostolilor… Dacă, deci, cap fiind el, îşi zideşte corpul său în continuare prin cei ce se adaugă mereu, închegându-i şi articulându-i pe toţi în ceea ce i se potriveşte fiecăruia după măsura lucrării lui, ca să fie, fie mână, fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completează trupul, pe măsura credinţei fiecăruia, iar făcând aceasta se zideşte pe sine precum s-a zis, e clar că, sălăşluindu-se în toţi, pe toţi îi primeşte în sine, care se unesc cu sine prin împărtăşirea de trupul său, şi pe toţi îi face mădulare ale trupului său, ca să fie mădulare multe, dar un singur trup." [643]

Aceeaşi idee o regăsim şi la Sf. Simeon Noul Teolog: „Deci, fiindcă Biserica este trupul lui Hristos şi mireasa lui şi lumea de sus şi locaşul lui Dumnezeu, iar mădularele trupului lui sunt toţi sfinţii; şi fiindcă nu s-au născut încă toţi, nici n-au bineplăcut, este vădit că nici trupul lui Hristos nu e complet şi nu s-a umplut încă lumea de sus, adică poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se află încă mulţi în lume şi până azi mulţi care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt şi mulţi păcătoşi şi risipitori, care se vor pocăi, şi mulţi neascultători, care vor asculta. Şi încă mulţi se vor naşte şi vor bineplăcea lui Dumnezeu până la glasul trâmbiţei din urmă. De aceea e de trebuinţă să se nască toţi cei-mai-înainte-ştiuţi de Dumnezeu şi să se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia a Ierusalimului celor întâi-născuţi în cele cereşti. Şi atunci se va umple plinătatea trupului lui Hristos cu cei ce sunt mai înainte rânduiţi, ca să se facă după chipul Fiului său, care

[642] Origen, *Selecta in Psalmos, Hom. II in Ps. XXXi,* PG XII, 1329-1330; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.357-358, n.146

[643] Grigore de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subjecitur,* PG LXIV, 1317-1320; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.382, n.184

sunt fiii luminii şi ai zilei aceleia. Aceştia sunt toţi cei mai înainte-rânduiţi şi scrişi şi măsuraţi; ei se vor uni şi se vor lipi de trupul lui Hristos şi atunci va fi întreg şi desăvârşit trupul lui Hristos şi nu va mai lipsi nici un mădular.“ [644]

4. *Problema mileniului.* Milenarismul sau hiliasmul este acea credinţă potrivit căreia Hristos va inaugura o împărăţie de o mie de ani cu cei drepţi *înainte de sfârşitul propriu-zis al istoriei.* Credinţa aceasta subzistă sub două forme distincte: milenarismul moderat, care se mai numeşte şi post-milenism, şi milenarismul radical sau pre-milenismul. Potrivit versiunii moderate, parusia, a doua venire a lui Hristos, va avea loc la sfârşitul mileniului; mileniul propriu-zis este o perioadă indeterminată de timp (posibil mii de ani chiar) în care, ca urmare a unei vaste şi foarte intense misiuni creştinismul va deveni atotstăpânitor asupra ideilor şi instituţiilor umane şi însuşi poporul evreu se va converti. Toate acestea vor fi efectul puterii nevăzute a lui Hristos cel înălţat pe care el o exercită din cer ca un fel de parusie spirituală. La sfârşitul timpurilor el va veni personal şi atunci se va produce şi învierea şi transfigurarea comunităţii creştine. [645]

După versiunea radicală sau pre-milenistă, parusia, venirea fizică a lui Hristos, va avea loc la începutul mileniului. Atunci va avea loc şi învierea şi prefacerea credincioşilor şi restabilirea comunităţii transfigurate pe pământ. Hristos va exercita o stăpânire împărătească pe pământ, care va coincide cu împărăţia făgăduită lui Israel. Evreii se vor întoarce din diaspora lor în Canaan acceptându-l pe Hristos ca Mesia cel făgăduit de prooroci şi îndelung aşteptat. „Învăţătura aceasta înseamnă o reluare a speranţelor poporului iudeu, care aştepta pe Mesia pentru a restabili Împărăţia lui pământească distrusă de împărăţia Babilonului.“ [646] „Hiliasmul şi aşteptarea pentru Israel, spune un teolog, îşi aparţin reciproc.“ [647]

Ambele concepţii au însă în comun ideea subiacentă că drepţii vor primi răsplata finală în cadrul acestei împărăţii de o mie de ani, adică înainte de a se sfârşi definitiv istoria. Toate variantele hiliaste sau milenariste sunt însă auto-contradictorii. „Hiliasmul, spune Pr. D. Stăniloae, nu se poate susţine din punct de vedere teologic şi e în sine contradictoriu. Faţă de hiliasmul moderat se poate spune: dacă desăvârşirea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai aşteaptă venirea lui Hristos? Iar faţă de Hiliasmul strict se naşte întrebarea: oare nu înseamnă venirea lui Hristos ca atare şi învierea de obşte, în mod necesar, sfârşitul istoriei şi al chipului actual al creaţiei? Unde ar mai fi, deci, loc pentru o împărăţie intermediară? Sau, dacă ea e desăvârşirea finală, ce mai are să aducă în plus Împărăţia Cerurilor care urmează mileniului? Nu se slăbeşte astfel nădejdea după împărăţia finală?…“

„Sensul istoriei, continuă acelaşi teolog, nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, căci aceasta ar însemna că ea a ajuns la capăt cât încă durează, ceea ce este imposibil. De aceea *arătarea descoperită a lui Iisus Hristos cu umanitatea sa desăvârşit îndumnezeită nu poate avea loc în istorie* (s.n.). Istoria e prin fiinţa ei drum, nu odihnă finală, ea e tensiune neajunsă la capăt. Ea e timp şi în timp nu e dat totul concentrat. Fără să socotim că în ea trebuie să se facă numaidecât răul, cât ţine ea, încă nu se posedă tot binele. Ea e domeniul mişcării spre desăvârşire, nu al desăvârşirii în care a încetat mişcarea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, lăsând loc mult presupunerilor, posibilităţilor, ambiguităţilor. Din această

[644] Simeon Noul Teolog, *Cuvântul 45*, Ediţia Siros, p.219; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.381-182, n.183
[645] După D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.170
[646] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.171; p.373.
[647] Auberlen, *Das römische Reich*, p.230, 233, 245; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.172

tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în tensiune, în mişcare, în puterile istoriei. E necesară o oprire a istoriei efectuată de sus, pentru ca omenirea să fie trecută la o existenţă supra-istorică.“ [648]

Argumentul hotărâtor împotriva oricărei forme de milenarism este, aşadar, acela că natura umană ajunsă la desăvârşire, îndumnezeită total, nu mai poate subzista în cadrul istoriei, căci această stare nu mai suportă timpul, devenirea. Desăvârşirea presupune ieşirea cu totul din timp, din istorie. De aceea n-au primit nici sfinţii desăvârşirea, căci încă n-a sosit sfârşitul istoriei. Chiar aflaţi în cer, sfinţii încă trăiesc în istorie. Şi ei aşteaptă sfârşitul ei fără să cunoască nici momentul, nici cum va arăta starea desăvârşirii depline, căci încă n-a venit învierea. „Teoriile care văd parusia ca un eveniment în partea finală a istoriei, care văd eshatologicul, desăvârşirea, ca o fază finală a istoriei, concep Împărăţia cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia sau lumea aceasta ca un chip ne-dezvoltat al Împărăţiei cerurilor. Nu văd caracterul transcendent al Împărăţiei cerurilor sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta şi Împărăţia cerurilor.“[649]

Problema judecăţii. Raportul ei cu raiul şi cu iadul

1. *Concepţii care neagă necesitatea unei judecăţi finale*. Cele trei mari confesiuni creştine împărtăşesc în comun ideea că imediat după moarte sufletul defunctului este supus unei prime evaluări a evoluţiei sale morale din timpul vieţii; această primă evaluare poartă numele de *judecată particulară*, căreia, la sfârşitul timpurilor îi urmează o alta, anume *judecata universală*. Acestei învăţături i se opun însă o serie de concepţii, dintre care mai importante sunt două, care neagă categoric necesitatea şi realitatea unei judecăţi postume, sub orice formă s-ar desfăşura ea. Acestea sunt *teoria reîncarnării* şi aceea a *restabilirii generale* sau a *apocatastazei*. Cele două teorii nu pun în discuţie numai necesitatea şi realitatea unei judecăţi după moarte şi judecăţii finale, ci neagă în realitate chiar existenţa raiului şi a iadului. Raiul reprezintă treapta supremă a existenţei în bine, care, odată atinsă de suflet, nu mai poate fi părăsită; raiul este capătul oricărei deveniri, fericirea maximă faţă de care una mai mare spre care sufletul să tindă nu mia există. Iadul, la rândul său, reprezintă căderea în răutatea absolută din care nu mai există, de asemenea, schimbare. Or, reîncarnările, asemenea vechii teorii origeniste a căderii, presupun înălţări şi căderi succesive din starea lor de fericire, deci negarea stării de plenitudine a raiului. La rândul ei, apocatastaza presupune că toate sufletele vor fi în final mântuite şi că, prin urmare, iadul nu există. Să abordăm pe rând aceste teorii.

*Teoria reîncarnării şi problemaa raiului.* Potrivit primei teorii sufletul evoluează la nesfârşit, putându-şi schimba direcţia morală şi după moarte prin reîncarnări succesive. *Voinţa nu se fixează niciodată în mod definitiv, pentru ca să se poată rosti cumva vreo judecată asupra celor săvârşite de ea*. Ea determină astfel o succesiune infinită de existenţe fericite sau nefericite ale eu-lui, într-un exerciţiu neîngrădit al libertăţii ei esenţiale. Teoria aceasta implică în realitate ideea absenţei unei trepte absolute a existenţei, pe care, odată atinsă, sufletul să nu o mai părăsească niciodată. Dacă o astfel de stare ar exista, cum afirmă unii susţinători ai ei atunci când pomenesc de *nirvana*, atunci, în cursul succesiunii infinite a reîncarnărilor, ea ar fi trebuit atinsă de multă vreme pentru toate fiinţele posibile. [650]

[648] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.376, 372
[649] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.372
[650] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.244, 247

Adepţii acestei teorii mai susţin că reîncarnarea este menită ca să epuizeze în om ultima picătură de elan vital, de dorinţă de a trăi în efemeritatea acestei vieţi; menirea ei mai este, de asemenea, şi aceea de a plăti până la ultima centimă datoriile faţă de cei pe care i-am nedreptăţit în existenţele noastre anterioare. Susţinătorii prin excelenţă ai acestei teorii în saţiul european sunt adepţii antroposofiei lui R. Steiner. Teologul protestant P. Althaus observă însă, pe bună dreptate, că dacă eu trebuie să repar în această viaţă greşeli din vieţile mele trecute, ar trebui să fiu conştient de acele vieţi, ca să mă pot simţi responsabil de faptele comise anterior. Repararea unei greşeli presupune neapărat conştientizarea ei. Conştiinţa existenţelor mele anterioare este însă doar o teorie, nu un fapt al experienţei. Un alt autor protestant, Karl Holl, face o observaţie şi mai interesantă: o reparaţie completă a greşelilor comise nu poate fi făcută decât numai în raport direct cu cel faţă de care s-au comis aceste greşeli; or, nici chiar în sistemul lui R. Steiner însuşi acest lucru nu este posibil, căci, oricâte reîncarnări ar suferi, nici un om nu va mai reveni exact în aceea situaţie în care s-a aflat atunci când a greşit, deci în relaţie exact cu aceeaşi oameni faţă de care a greşit, ca să-i poată despăgubi cum se cuvine. [651]

Teoria reîncarnării în varianta ei antroposofă este înrudită cu celebra teorie origenistă a căderii sufletelor. Origen învăţa că lumile se formează succesiv prin căderea în ele şi prin înălţarea din ele a sufletelor. Potrivit antroposofiei, şirul reîncarnărilor duce fiinţele până la confundarea lor, pe rând, într-o esenţă spirituală supremă, ca apoi să se desprindă din aceasta din nou ca individuaţiuni materiale, care se spiritualizează iarăşi treptat. Sf. Grigore de Nyssa, criticând teoria origenistă a căderilor şi înălţărilor nesfârşite a sufletelor, spune că viziunea unei astfel de evoluţii fără sfârşit nu este posibilă decât pentru o cugetare care confundă natura raţională cu cea neraţională, natura animală cu cea neînsufleţită, printr-o reducere a întregii realităţi la o singură substanţă ce se manifestă sub diverse ipostaze, când mai spiritualizate, când mai grosiere, mai materiale. [652] Criticând aceeaşi doctrină origenistă, Sf. Maxim Mărturisitorul observă însă contradicţia ei fundamentală, care este şi aceea a antroposofiei: „Cum s-au putut mişca fiinţele spirituale din unitatea (lor) originară, când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorinţă?“[653]

Într-adevăr, dacă există o stare de fericire maximă pe care sufletele să o atingă la un moment dat al evoluţiei lor – şi atât antroposofia cât şi vechiul origenism o recunosc –, atunci ea nu va mai putea fi părăsită, căci, fiind maximă, o stare de fericire mai înaltă decât ea, care să fie dorită de acestea, nu mai poate exista. Ajunse în această stare, sufletele trebuie să-şi înceteze mişcarea, devenirea lor de până atunci, intrând în odihna veşnică a acestei stări absolute. Raiul reprezintă acea stare în care toate posibilităţile au fost deja atinse; altele, spre care să tindă sufletul, nu mai există şi în acest caz el echivalează cu acea odihnă veşnică de care vorbea Sf. Maxim când o numea ţinta ultimă a oricărei existenţe.[654]

Acest argument filosofic, alături de puternicele mărturii ale Scripturii, fundamentează credinţa noastră în raţiunea şi existenţa raiului ca loc al odihnei veşnice a sufletelor bune, ca rezultat final şi definitiv al judecăţii dumnezeieşti. Această stare finală la care vor ajunge sufletele hotărâte de Dumnezeu prin judecata faptelor lor se

---

[651] P. Althaus, *Die letzten Dinge*, ediţia a patra, p159; K. Holl, *Steiners Anthroposophie*, Berlin 1928, p.484, 487;la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.251, n.41

[652] La D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.247; 251, n.38

[653] Maxim Mărturisitorul, Ambigua, PG XCI, 1069; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.248, n.35

[654] Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, PG XCI, 1077; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.248, n.36, 37

caracterizează prin următoarele: în rai nu va mai exista divizarea dintre trup şi suflet, care marchează viaţa pământească şi care, prin moarte, ia forma unei rupturi tragice; nu va mai exista, deci, nici opoziţia dintre simţuri şi gândire, care domină existenţa noastră terestră; în fine, nu va mai exista nici trecut sau viitor, amintire sau speranţă, ci numai prezentul continuu al vederii directe a lui Dumnezeu.

Referindu-se la această caracteristică din urmă, Sf. Grigore de Nyssa spune despre conştiinţă că, atâta vreme cât se află sub tirania timpului, este mereu sfâşiată între dorinţă, pe de o parte, şi regrete, remuşcări, pe de alta. Eliberată însă prin moarte de condiţia timpului, conştiinţa „lasă în urmă dorinţa…, pentru că posedă tot ceea ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obţinut, ea exclude amintirea din mintea ei." „Datorită purităţii dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuinţă de mişcarea dorinţei… Cel ce locuieşte în întuneric are nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinţei." „Devenit asemenea lui Dumnezeu…, care nu cunoaşte dorinţa, pentru că nici un bine nu-i lipseşte, sufletul… părăseşte mişcarea şi chiar dorinţa, care nu are loc decât atunci când lucrul dorit nu este prezent." „Această unificare a dinamismului meu-lui într-un eu prezent, în care fuzionează şi se identifică trecutul şi prezentul, amintirea şi speranţa, este eternă prezenţă în Dumnezeu care posedă ceea ce voieşte şi voieşte ceea ce posedă."[655]

*Teoria apocatastazei şi problema iadului.* A doua concepţie care neagă necesitatea şi realitatea judecăţii eshatologice a sufletelor este apocatastaza susţinută în vremurile patristice de Origen. Potrivit acestei viziuni, sufletele se aflau iniţial în starea de maximă fericire în sânul lui Dumnezeu, binele absolut, principiul spiritual prin excelenţă. La antipodul spiritului suprem sau a binelui absolut se afla materia, principiul rău al existenţei. La un moment dat sufletele au început să se plictisească de starea lor de fericire şi atunci a avut lor marea cădere. Părăsind principiul binelui, ele au fost atunci exilate în materie, fiind înghiţite de aceasta în diferite trepte, unele mai puţin, altele mai mult. Materializarea le-a situat astfel pe diferite trepte ale existenţei. Unele, mai spirituale, au rămas mai apropiate de starea lor iniţială; aceştia sunt îngerii. Altele, precum oamenii, s-au înfundat pe jumătate în materie şi puţini dintre ei îşi mai aduc aminte de originea lor divină. Altele, însă, precum demonii, aproape că s-au identificat cu principiul răului, care este materia. Toate aceste spirite încarcerate se vor elibera cândva de lanţurile materiei şi vor reveni la fericirea lor iniţială; această stare va fi în final restabilită, pentru ca, după o altă perioadă, să urmeze o nouă cădere.

În limbaj creştin, această teorie de sorginte platonică înseamnă că toate sufletele, inclusiv demonii, vor fi în final mântuite, toate vor fi *restabilite* în starea lor dintâi. Dar, *dacă toate sufletele vor fi conduse din nou la fericire, indiferent de gradul lor de răutate, înseamnă că ideea însăşi de judecată devine inutilă. Pentru ce să mai fie ele judecate, din moment ce oricum vor fi absolvite, reabilitate şi reintegrate în starea de fericire maximă care va fi în rai?* Teoria restabilirii tuturor exclude astfel nu numai ideea judecăţii particulare sau universale, ci şi pe aceea de pedeapsă eternă a cărei expresie concretă este iadul. Această teorie a fost îmbrăţişată de o serie de teologi protestanţi germani mai vechi ca Lessing, E. Troeltsch, R. Seeberg, H. Ludeman etc. Argumentele fundamentale aduse de teologii citaţi în sprijinul acestei teorii sunt următoarele: viaţa prezentă nu poate avea un caracter decisiv pentru soarta viitoare a sufletului; în al doilea rând, sufletul este prin

[655] Grigore de Nyssa, *Dialog despre suflet şi înviere*, PG XLVI, 93 A, 89 BC, 96 A, 93 B; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.445-446, n.285-290

însăşi esenţa sa liber: aceasta înseamnă că-şi menţine această libertate şi după moarte şi că o poate exercita oricând pentru a abandona răul şi a reveni pe calea cea bună; în sfârşit, ideea unui iad etern ca pedeapsă pentru cei răi este incompatibilă cu bunătatea dumnezeiască infinită. [656]

Toate aceste argumente şi în special ultimul au la bază o negare subînţelesă a caracterului de persoană cu adevărat liberă şi responsabilă a sufletului. Căci dacă, în pofida opţiunii lor hotărâte pentru rău, sufletele păcătoase şi mai ales demonii sunt mântuiţi alături de cei buni, atunci destinul lor nu mai este unul liber asumat, ci unul impus din afară, mecanic; în felul acesta destinul lor este unul obligatoriu asemenea celui pe care-l suferă materia brută, lipsită de viaţă şi conştiinţă. Această evoluţie implacabilă spre fericirea veşnică a tuturor răpeşte sufletelor exact esenţa lor care este libertatea, libertate care poate opta în egală măsură şi pentru rău. Apoi, argumentul că pedepsirea celor răi în cuprinsul unui iad veşnic este incompatibilă cu bunătatea divină pleacă de la supoziţia că această pedeapsă este una exterioară acestor suflete, asemenea pedepselor care sunt administrate infractorilor în viaţa aceasta. Or, suferinţele îndurate de cei răi în iad nu sunt administrate de Dumnezeu, ci sunt expresia egoismului absolut al celor ajunşi acolo, are, refuzând să iubească, se scufundă la infinit într-o subiectivitate monstruoasă ale cărei pofte nu mai pot fi satisfăcute niciodată.

Sf. Ioan Damaschin spune următoarele cu privire la esenţa cu totul subiectivă a chinurilor din iad: „Spunem că chinul acela nu e nimic altceva decât focul poftei nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patimă, ci păcatul. Dar acolo nu are loc săvârşirea reală a răului şi a păcatului. Căci nici nu mâncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, nici nu adunăm averi, nici pizma nu ne satisface şi nici un fel de rău. Deci poftind şi neîmpărtăşindu-se de cele ale poftei, sunt arşi de pofte ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adică numai pe Dumnezeu, cel ce este şi există pururi, şi se împărtăşesc de el, se bucură pe măsura poftirii lor, pe măsura căruia se împărtăşesc de cel dorit." „Cel ce doreşte primeşte. Cel bun dobândeşte cele bune… Şi drepţii, dorind pe Dumnezeu şi avându-l, se bucură veşnic. Păcătoşii însă, dorind păcatul şi neavând materiile păcatului, sunt chinuiţi ca roşi de vierme şi consumaţi de foc, neavând nici o mângâiere; *căci ce este chinul, dacă nu lipsa a ceea ce doreşte?* Pe măsura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucură, iar cei ce doresc păcatul sunt chinuiţi." „Aici, mişcându-ne pofta spre altele şi dobândindu-le măcar în parte, ne îndulcim cu ele. Acolo însă, când ‚Dumnezeu va fi totul în toate', nemaifiind nici mâncare, nici băutură, nici vreo plăcere trupească, nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici plăcerile obişnuite şi nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, fără ca să producă Dumnezeu chinul, ci noi înşine pregătindu-ni-l."[657]

Cuvintele Sf. Ioan Damaschin despre iad şi pedeapsa celor răi trebuie înţelese prin contrast cu descrierea naturii raiului şi a fericirii veşnice a celor buni. Fiind existenţa, binele şi fericirea absolute, Dumnezeu oferă sufletelor vrednice „odihna" căutării lor, împlinirea finală şi deplină a oricărei dorinţe pe care aceştia ar fi putut s-o aibă vreodată; le oferă încetarea devenirii, a mişcării lor spre ţintă, el fiind suprema ţintă posibilă. Cei răi nu-l caută însă pe Dumnezeu, ci lucrurile cele efemere ale lumii, acele „bunuri" pe care ei

[656] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.245
[657] Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos*, PG XCIV, 1573, 1369; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.263, n.52; 266, n.56; 267, n.57

le consideră vrednice de dorit, dar care, neavând substanţă proprie, sunt numai o iluzie. Câtă vreme au trăit pe pământ, aceste lucruri vânate de ei cu atâta ardoare (averi, frumuseţe, glorie etc.) au avut o oarecare consistenţă ontologică, susţinute fiind de Dumnezeu în existenţă pentru ca oamenii, servindu-se de ele după voia sa, să se mântuiască. După moarte însă, când „Dumnezeu va totul în toate", aceste lucruri nu vor mai exista, căci menirea lor mântuitoare se va fi sfârşit. Şi atunci, cei ce le-au dorit în toată viaţa lor în afara lui Dumnezeu, cei care n-au văzut în ele pe creatorul lor şi n-au înţeles că ele nu erau decât nişte instrumente ale iubirii lui Dumnezeu şi a semenilor, se vor vedea lipsiţi, după moarte de ele. Imposibilitatea satisfacerii dorinţelor lor pentru lucruri care acum nu mai există va constitui chinul lor veşnic; în alergarea lor tot mai disperată, ei nu vor mai cunoaşte vreodată „odihna", căci vor continua să caute, ca şi pe pământ, de fiecare dată altceva decât pe Dumnezeu, singurul care există cu adevărat şi care poate susţine în existenţă sufletele.

Pr. prof. D. Stăniloae, descriind concepţia Sf. Maxim Mărturisitorul despre natura chinurilor veşnice, spune: „…Sufletele din iad trebuie să-şi mişte puterile lor, pentru că n-au în ele infinitatea (dumnezeiască, cea care poate satisface orice dorinţă, n.n.); dar, pe de altă parte, nici nu se află într-o infinitate în care puterile lor să se mişte stabil, întrucât sunt în afară de Dumnezeu şi nici nu năzuiesc spre el, *ci se mişcă într-o neodihnă chinuitoare*, nestabilizându-se în infinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie să se mişte, dar întrucât nu se mişcă spre adevărata ţintă în care mişcarea sa se va împlini şi stabiliza, mişcarea sa, de care nu poate scăpa, e un chin pentru că e fără rost, fără ţintă. Mai mult, el se mută de la una la alta, fără să înceteze a exista." [658]

De ce nu pune Dumnezeu capăt acestor chinuri nesfârşite ale celor păcătoşi, pentru ca ei să nu le mai îndure? Iată o întrebare care, ca şi ideea incompatibilităţii pedepselor veşnice cu bunătatea lui Dumnezeu, ascunde o neînţelegere fundamentală atât a naturii lui Dumnezeu, cât şi a aceleia a oamenilor. Dumnezeu nu poate fi altceva decât izvor al binelui, deci al existenţei. Simplul fapt că există chinuri veşnice dovedeşte că subiecţii care le vor îndura vor exista veşnic, împărtăşindu-se într-o măsură din ce în ce mai redusă de acest bine care este, totuşi, existenţa.

Răspunzând unui maniheu care-l întrebase: de ce a mai făcut Dumnezeu pe diavol din moment ce ştia că va deveni rău, Sf. Ioan Damaschin spune: „Pentru covârşirea bunătăţii l-a făcut pe el, căci a zis: îl voi lipsi şi eu, oare, pe el cu totul de bine şi-l voi lipsi de subzistenţă fiindcă se va face rău şi va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi rău, eu nu-l voi priva pe el de participarea la mine, ci-i voi da lui un bine: participarea la mine prin existenţă, ca, chiar dacă nu va voi, să participe la mine prin existenţă. Căci nimeni altul nu reţine (de la căderea în neant, n.n.) şi susţine în existenţă decât Dumnezeu. Căci existenţa e un bine şi e darul lui Dumnezeu… Toate cele ce sunt au existenţa din Dumnezeu… Deci cei ce au măcar existenţa, au participare parţială la bine, într-un grad ultim (infim, n.n.). Deci e un bine în existenţa diavolului şi prin existenţă el participă la bine." „Dumnezeu oferă pururi diavolului cele bune, dar acesta nu vrea să le primească. Şi în veacul viitor tuturor le dă cele bune. Căci este izvorul din care izvorăsc cele bune. Dar fiecare participă la bine precum s-a făcut pe sine capabil." „Iar de spuneţi că i-ar fi fost mai de folos să nu fie decât să se chinuiască fără sfârşit, spunem că

[658] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.271

aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei răului şi al păcatului. Căci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câştigat neschimbabilitatea păcatului ca patimă.“[659]

2. Dreptatea divină sau judecata particulară. Ca să aibă loc o judecată după moarte, este necesar, în mod evident, ca ceva din noi să supravieţuiască acestui dramatic eveniment care loveşte orice fiinţă vie. Mulţi teologi protestanţi, chiar dintre cei de marcă, cum este P. Althaus, de exemplu, neagă supravieţuirea sufletului după moarte sub motivul că „omul trebuie să-şi dea seama că viaţa viitoare se datorează nu naturii indestructibile a sufletului, ci unui act de atotputernicie şi de milă dumnezeiască; deci omul trebuie să fie distrus complet, ca să vadă cum singur Dumnezeu îi dă din nou viaţă.“[660] Această învăţătură este menită să contracareze teoria catolică de esenţă filosofică despre indestructibilitatea sufletului din cauza naturii sale absolut simple, fără părţi, care nu permite dezagregare. Ea ascunde însă vechea idee protestantă că omul păcătos nu mai păstrează nimic în sine, după cădere, din chipul lui Dumnezeu, ci este asemenea unei pietre sau a unui buştean. Consecinţa acestei învăţături este aceea că după moarte *nu are ce să mai supravieţuiască din om, din moment ce el nu mai are în sine după cădere nimic din Dumnezeul cel nemuritor*.

Dar, dacă nu poate supravieţui nimic din om după moarte, înseamnă că nimic din ceea ce a însemnat omul înainte de a muri, nici una din faptele sale, din tot ceea ce a făcut el ca om care nu avea în sine nimic din chipul lui Dumnezeu, nu este luat în considerare la judecata finală, căci absolut totul este distrus din vechiul om. Tot ceea ce face Dumnezeu este să-l recreeze după moarte, să-l aducă la existenţă ca pe o făptură cu totul nouă, ca şi cum n-ar fi existat omul cel vechi. Pe acest fond, omul cel nou, omul eshatologic, este exclusiv rezultatul a ceea ce a voit Dumnezeu să fie, deci rezultatul predestinării. Nimic din ceea ce a făcut omul cel vechi nu contează în vreun fel în configurarea omul cel nou, a omul înviat la sfârşitul timpurilor. În aceste condiţii *nu este nevoie de o judecată particulară, de o judecată care să evalueze individual faptele omului cât a trăit el pe pământ; fiind creat din nou, omul eshatologiei protestante este exclusiv produsul judecăţii universale, adică al deciziei divine, al predestinării.*

Dându-şi seama că o atare învăţătură duce inevitabil la consecinţa inutilităţii creaţiei dintâi, aceeaşi teologi protestanţi au sugerat ideea că moartea nu ar însemna o distrugere absolută a sufletelor. Potrivit lor, după moarte ar rămâne, totuşi, amintirea lor în Dumnezeu, amintire ce determină hotărârea divină de a le învia în eshaton.[661] O atare teorie judecă însă lucrurile după măsura umană. În sufletele noastre nu supravieţuieşte, într-adevăr, decât numai amintirea celor morţi. Aceasta se întâmplă însă deoarece nimeni dintre noi nu are puterea de a menţine în viaţă pe cei ce i-am iubit. Dumnezeu însă nu este lipsit de această putere, astfel încât el nu păstrează numai amintirea celor morţi, ci-i păstrează şi în existenţă în baza atotputerniciei sale. „O amintire despre cineva care a fost, e împreunată cu sentimentul dureros că (acea persoană) îţi lipseşte şi acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să menţină în viaţă pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu este lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relaţie, el poate să-l şi ţină pe acela în existenţă, pentru ca amintirea să nu fie împreunată la el cu sentimentul că acela îi lipseşte. […] Pentru el, nici o persoană cu care a stat în relaţie nu mai încetează de a exista. Dumnezeu, când l-a făcut pe om ca persoană, i-a dat

[659] Ioan Damaschin, *op. cit.*, PG XCIV, 1341, 1369, 1541; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.268, n.58, 59; 269, n.60
[660] P. Althaus, *op. cit.*, p.85; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.237, n.22
[661] P. Althaus, *op. cit.*, p.108; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.242, n.28

o însemnătate de partener neîncetat al său, l-a făcut pentru o relaţie neîntreruptă cu sine. […] În acest sens putem spune şi noi că nemurirea nu se bazează pe indestructibilitatea sufletului ca substanţă, ci a persoanei, adică a sufletului ca bază a persoanei umane, adică pe indestructibilitatea relaţiei dintre Dumnezeu şi om ca persoane, dat fiind că persoana este factor al acestei relaţii. […] Numai obiectele se dezagregă. Persoanele rămân indestructibile, ca entităţi unice, originale, dar, în acelaşi timp, ca surse de necontenită noutate în atitudinile şi revelaţiile voii lor."[662]

Deci nici o persoană care a existat vreodată, care a fost creată de Dumnezeu nu va dispărea vreodată, căci toate au fost aduse la existenţă de către Dumnezeu din iubire şi sunt susţinute în existenţă tot din iubire. „Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascunde cunoscuta neînţelegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realităţi a lui Dumnezeu în faţa nimicniciei omeneşti. De valoarea unică a persoanei omeneşti pentru Dumnezeu ţine permanenta şi neîntrerupta existenţă a ei. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie şi existenţa persoanelor cărora le-o arată. Şi neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ţine de desăvârşirea ei. Noi putem uita pentru că nu iubim în chip desăvârşit. Dar Dumnezeu nu uită pentru că iubeşte desăvârşit." [663]

Aceeaşi iubire dumnezeiască explică şi existenţa celor care se vor chinui veşnic în iad. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Ioan Damaschin veşnicia chinurilor iadului nu este susţinută de un act pozitiv de condamnare, de pedeapsă din partea lui Dumnezeu a celor care au murit în răutatea lor, ci de iubirea sa nesfârşită, care nu îngăduie reîntoarcerea în neant nici măcar a diavolului, cu atât mai puţin a celor păcătoşi. Sf. Maxim afirmă chiar că cel aflat în iad este „iubit" de Dumnezeu. El nu poate urî pe nimeni, deci nici pe păcătoşi sau pe diavoli, căci el este prin însăşi esenţa sa *iubire* şi mai presus de patimă.[664] Esenţa chinurilor veşnice ale iadului va consta în neputinţa celor aflaţi acolo de a iubi pe cineva, scufundarea lor nesfârşită în egoism, într-un efort fără sfârşit de a căuta sensul existenţei lor în ei înşişi, iar nu în Dumnezeu. Iadul este, de fapt, o auto-condamnare la nefericire, un refuz continuu al iubirii celorlalţi şi a lui Dumnezeu.

Cu aceasta am ajuns la esenţa judecăţii particulare. Obiectul acestei judecăţi îl va forma, aşadar, persoana umană: mai exact intensitatea relaţiilor pe care aceasta a ştiut să le cultive cu semenii şi cu Dumnezeu pe când era în viaţă. Căci persoana înseamnă în mod fundamental *relaţie*, iar relaţia prin excelenţă este *iubirea* fiecărui semen. A fi în relaţie de iubire cu cineva înseamnă a te bucura în aşa măsură de existenţa şi frumuseţea aceluia, încât să uiţi de propria ta existenţă. Un om este cu atât mai intens o persoană, o realitate, o existenţă adevărată, cu cât iubeşte mai intens pe Dumnezeu şi pe semenul său; cu cât iubirea sa este mai cuprinzătoare şi mai intensă. De aceea a spus Mântuitorul că adevăratul criteriu al judecăţii acesteia va fi gradul în care i-am iubit pe semenii noştri. După moarte urmează imediat judecata particulară la care demonii vor încerca să ne acuze exact de faptul că nu am iubit destul şi că astfel nu suntem vrednici de împărăţia iubirii, ci, dimpotrivă, de aceea a urii veşnice. Îngerii buni şi sfinţii ne vor veni însă în ajutor mărturisind tocmai contrariul, şi anume intensitatea iubirii pe care am avut-o încă în viaţă şi care ne califică pentru veşnica Împărăţie a iubirii lui Hristos.

---

[662] D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.242
[663] D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.242
[664] Maxim Mărturisitorul, *Epistola către George – prefectul Africii*, PG XCI, 389; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3 p.257, n.45

În schimb, refuzând iubirea semenilor pe când era în viaţă, cel mort în păcate va continua de acum la nesfârşit scufundarea sa în sine însuşi. El va face tot mai intens experienţa „întunericului din afară“, adică a acelei situaţii în care nu va mai vedea pe nimeni altcineva decât pe sine însuşi într-o încercare de auto afirmare de dimensiuni tot mai monstruoase. „Toate legăturile lui cu realitatea îi sunt tăiate. El duce o existenţă fantasmagorică de coşmar. E închis total în groapa singurătăţii. Numai demonii şi poftele sale îl muşcă asemenea unor şerpi. Se poate spune, ducând mai departe această idee, că subiectivitatea sa crescută monstruos îl face să nu mai vadă realitatea altora. Nu mai poate avea nici măcar contacte pătimaşe, fugitive, cu ei. Imaginaţia sa subiectivă acoperă şi realitatea obiectelor, căci le socoteşte prea modeste pentru imaginaţia sa. El cade într-un fel de existenţă de vis în care totul se haotizează într-un absurd fără nici un sens, fără nici o consistenţă, fără nici o căutare de ieşire din el, fără nici o speranţă de ieşire.[665]

P. Florenschi spune, la rândul său, că, obişnuindu-se să nu mai vibreze când spune *tu*, omul aflat în iad nu mai vibrează nici când i se spune *tu*. Se îngroapă într-o totală indiferenţă, *într-o moarte faţă de orice relaţie*. El nu mai spune decât *eu, eu, eu*. Acela pentru care nu mai există nici un *tu*, nu mai e nici el un *tu* pentru alţii. El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* şi nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *tu*. El se afirmă cu disperare pe sine însuşi diminuându-şi tot mai mult realitatea, existenţa obiectivă, printr-o scufundare tot mai accentuată în subiectivitate, în nimicnicia propriului său eu.[666]

Această stare de după moarte a sufletelor se datorează faptului că Dumnezeu, în dreptatea sa absolută, lasă pe fiecare în seama impulsurilor pe care le-a cultivat în viaţă: pe cei ce au iubit el îi lasă în seama iubirii lor, care-i adună cu cei pe care i-au iubit; pe cei care au urât îi lasă-n seama propriei lor uri şi a celor pe care i-au urât. Cei dintâi vor intra la „ospăţul împărăţiei“ îmbrăcaţi în haina de sărbătoare a iubirii care i-a făcut vrednici de ea, ceilalţi, lipsiţi de această haină, vor fi aruncaţi în „întunericul cel din afară“. În timp ce fericirea celor dintâi va consta în a fi cu cei pe care i-au iubit pe când erau în viaţă, nenorocirea celor din urmă va fi exact vecinătatea celor pe care i-au urât. „Şi mai chinuitor şi mai cumplit decât orice chin, spune Sf. Maxim, este să fim pururi împreună cu cei ce ne urăsc şi cu cei pe care-i urâm.“[667] Iată esenţa judecăţii particulare.

De ce este relativ definitivă această stare? De ce este ea rezultatul unei *judecăţi*? Pentru că după moarte sufletul, despărţit de trup, nu mai are posibilitatea de a face nici fapte bune, nici fapte rele. „Terminându-se târgul, spune Sf. Ioan Damaschin, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe alţii şi putem oferi Iubitorului-de-oameni-Dumnezeu manifestarea iubirii de fraţi.“[668] Absenţa trupului îl va priva pe fiecare om care a părăsit viaţa aceasta de a mai putea interacţiona în vreun fel cu ceilalţi altfel decât pur spiritual. Iată de ce momentul morţii este un moment al roadelor, al consecinţelor celor săvârşite pe când eram în trup. De aceea este el o *judecată*, un bilanţ al propriei fiinţe, o evaluare a caracterului nostru de persoană, de fiinţă în relaţie, sau, dimpotrivă, de subiectivitate egocentrică, scufundată tot mai adânc în propria singurătate.

---

[665] D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.263

[666] P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 8 Brief: *Das Gehena*, în *Östliches Christentum*, vol.2, p.106-107, 109; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.264-265, n.54

[667] Maxim Mărturisitorul, *Epistola către George – prefectul Africii*, PG XCI, 389; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3 p.264, n.53

[668] Sf. Ioan Damaschi, *De iis qui in fide dormierunt*, PG XCV, 251 C; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.246, n.34

Judecata particulară este expresia dreptăţii lui Dumnezeu, dar şi a consecvenţei sale. Dacă el nu ar fi drept, nu ar lua în seamă caracterul nostru de persoane, de fiinţe asemenea lui. Şi fie că ne-ar nesocoti libertatea mântuindu-ne forţat, în contrast cu tot ceea ce am făcut şi am voit ca păcătoşi în viaţă, fie i-ar distruge pe păcătoşi ca şi pe diavoli făcând inutilă creaţia sa dintâi. Faptul că-l lasă pe fiecare să evolueze în direcţia pe care singur a voit-o şi a cultivat-o cu atâta grijă-n viaţă este expresia dreptăţii sale absolute care ne ia în seamă ca persoane autentice, adică exact ca ceea ce suntem şi nu altfel. Nu există dreptate mai mare decât aceea de a lăsa pe cineva în mrejele propriilor impulsuri, ale propriei voinţe. Astfel, pentru Sf. Ioan Damaschin, ca şi pentru mulţi alţi Părinţi, este decisivă pentru soarta sufletului după moarte starea în care l-a aflat moartea: introvertit în egoismul plăcerilor şi al orgoliului propriu sau deschis iubirii semenilor săi şi a lui Hristos. [669]

3. *Iubirea divină sau judecata universală*. Perioada dintre judecata particulară şi cea universală de la sfârşitul timpurilor este încă una de provizorat în ceea ce priveşte soarta sufletelor: nici drepţii nu primesc încă fericirea deplină ca răsplată a vredniciei lor, dar nici păcătoşii pedeapsa propriu-zisă. „Există o deosebire de grad, zice Pr. Stăniloae, între fericirea de după judecata particulară, când încă nu ne vom întâlni cu toţi oamenii care au trăit pe pământ în credinţa în Hristos, şi cea de după judecata universală, când ne vom întâlni cu toţii. [...] După învăţătura ortodoxă, un element care face mai mică fericirea drepţilor de după judecata particulară decât cea de după judecata universală este că ei vor primi fericirea la judecata universală împreună cu toţi cei ce vor crede. [...] Nu poate fi cineva deplin fericit de bunătăţile primite de la Dumnezeu, dacă nu se bucură de ele împreună cu alţii, împreună cu toţi.“[670] Acelaşi provizorat şi în privinţa situaţiei celor păcătoşi. Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului, spune şi el: „Sufletele celor plecaţi cu păcate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sunt chinuite de pe acum în focul general, ci avându-l pe acesta înaintea ochilor, suferă amarnic de vederea lui în aşteptarea căderii sigure în el. [...] Astfel, chiar şi păcătoşii extremi, deşi se chinuiesc în parte, n-au căzut chiar în chinuri.“[671]

Cu totul alta va fi situaţia după judecata universală. Cei drepţi vor cunoaşte atunci, în sfârşit, pe toţi cei care au trăit înaintea lor ca şi după. Atunci li se vor descoperi toţi virtuoşii, toţi cei vrednici din întreaga istorie umană împreună cu care vor moşteni şi vor gusta fericirea veşnică a Împărăţiei lui Dumnezeu. Referindu-se la această recunoaştere a tuturor de către toţi, Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Nu vom cunoaşte numai pe cunoscuţi acolo, ci vom privi şi pe cei ce n-au ajuns niciodată la vederea noastră.“ Cum va fi posibil acest lucru din moment ce nu şi-au văzut niciodată unii altora feţele? Întrebării îi răspunde Sf. Ioan Damaschin, care, în completarea celor spuse de Sf Ioan Gură de Aur, adaugă: „Să nu socotească cineva că nu va recunoaşte nici unul pe nici unul la acea înfricoşată judecată şi adunare. Fiecare va recunoaşte pe aproapele lui nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului.“ [672]

În schimb, cei păcătoşi vor cunoaşte, în sfârşit, adevărata pedeapsă, chinul integral. Atunci se va descoperi adevărata răutate a fiecăruia. Sf. Vasile zice: „Stând de-jur-

[669] Sf. Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos*, PG XCIV, 1373; la. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.285, n.75

[670] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.302-303

[671] Marcu Eugenicul, *Responsio ad quaestiones latinorum*, Patrologia Orientalis, XV, p.163; *Oratio altera de igne purgatorio*, Patrologia Orientalis XV, p.119; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.303, n.97, 98

[672] Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, PG XCIV, 276 B, 276 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.438, n.267, 266

împrejurul tău, cei nedreptăţiţi de tine vor striga către tine, căci oriunde ţi-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâţi de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat.“[673] Deosebit de sugestiv înfăţişează acest moment Pr. Stăniloae care zice: „Din toate părţile toţi îi vor scoate, celui ce a făcut rele, la suprafaţa conştiinţei toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frăţeşti cu fapta şi motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o singurătate înspăimântătoare şi definitivă. Apoi va urma însăşi această părăsire totală şi definitivă de către toţi; tăcerea şi singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieşirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. […] Cât timp s-a mişcat între oameni care nu-l cunoşteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoştea de toţi nesinceritatea învârtoşată. Acum cade în singurătatea părăsirii şi uitării de către toţi, în extrema opusă sobornicităţii. În aceasta constă iadul.“[674]

Aşadar, la judecata universală nu va mai rămâne nici o taină nedescoperită. Drepţii vor străluci fără de umbră în toată splendoarea vredniciei lor, iar păcătoşilor li se va descoperi întreaga urâţenie fără rezervă. Îngerii înşişi, crede Bulgakov, vor fi judecaţi după cum şi-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii daţi lor în grijă să facă binele şi să evite răul. Şi ei chiar vor aştepta „cu frică şi cutremur“ judecata universală.[675] Dar judecata universală nu va însemna numai descoperirea tainei fiecăruia, ci şi a planului divin cu privire la întreaga lume, a acelui plan din veci ascuns în sânul lui Dumnezeu. Va avea loc atunci marea revelaţie asupra sensului creaţiei şi al istorie. Nimic nu va mai rămâne ascuns, ci totul va căpăta, în sfârşit, un sens, o explicaţie definitivă, chiar şi pentru îngeri. „Îngerii, adaugă Bulgakov, nu sunt atotştiutori şi atotputernici. Ei n-au cunoscut (mai dinainte) taina întrupării, ci au cunoscut-o abia prin Biserică. Prin urmare, ei n-au înţeles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii şi în parte al VECHIULUI TESTAMENT, care devine inteligibil abia prin întrupare.“[676] Deşi cunoaşterea lor este incomparabil mai profundă decât aceea a oamenilor, atunci vor înţelege şi ei întreaga taină a istoriei şi chiar a creaţiei însăşi.

Descriind mai cuprinzător momentul judecăţii universale, Păr. Stăniloae mai spune: „Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului cu privire la toţi, în faţa fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana în sufletul oamenilor. […] Răul va fi deplin demascat, ieşit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoştinţei binelui şi răului îşi va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; el nu va mai umbri sufletul omenesc şi planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe faţă. Fiecare om va cunoaşte urmările de după moarte ale faptelor sale şi va fi judecat şi pentru ele şi fiecare va cunoaşte antecedentele faptelor sale bune şi rele în comportarea înaintaşilor săi şi va cunoaşte just faptele şi valoarea tuturor. Astfel, judecata din urmă va fi şi o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuţiei aduse de oameni pentru a-l realiza sau a-l împiedica.“ [677]

Acest moment final va însemna, totodată, momentul refuzului lui Dumnezeu de a mai revela noi adâncimi de taină prin intermediul creaţiei sale. Acest moment va coincide, aşadar, cu neputinţa întregii creaţiei de a mai revela pe creatorul ei, cu epuizarea forţelor ei de revelare a spiritului. „S-ar putea spune că lumea se va sfârşi atunci când, pe

---

[673] La Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, PG XCIV, 276 C; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.438, n.268
[674] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.439
[675] S. Bulgakov, *Leasviţa Iacovlea ob angelov*, Paris 1929, p.27; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.440, n.270
[676] S. Bulgakov, *op. cit.*, p.94-95; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.441, n.274
[677] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.436-437

de o parte, nu vor mai creşte în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualităţii lui Hristos, pe de alta, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârşi atunci când nu va mai fi posibilă în ea o dezvoltare a spiritualităţii infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidentală, nici silită de providenţa divină, ci se va datora unei misterioase convergenţe şi întâlniri a acesteia cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creaţie va coincide cu neputinţa ei de a mai sesiza şi dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de sus s-a completat."[678]

Această situaţie finală scoate însă în evidenţă un adevăr dramatic şi anume că, în faţa unei asemenea descoperiri atotcuprinzătoare nimeni nu va putea spune că a trăit fără să fi păcătuit. Este demn de remarcat că, deşi toţi Sfinţii Părinţi fac dependentă judecata lui Hristos de faptele din viaţă ale oamenilor, rugăciunile şi cântările de la slujba înmormântării pun aproape exclusiv accentul pe iertarea lui Hristos, pe mila şi înţelegerea sa pentru slăbiciunile omeneşti. „Desigur, observă Pr. Stăniloae, atât insistenţa pe care o pun Părinţii bisericeşti pe conformitatea cu Hristos a vieţii creştinilor pentru ca să obţină mântuirea, cât şi nădejdea ce o pun rugăciunile Bisericii pe mila iertătoare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împacă rigiditatea primei atitudini cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l ţine pe creştin treaz la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da şi nădejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o viaţă de virtute, niciodată nu va putea ajunge la o stare lipsită total de păcate – şi dacă ar pretinde aceasta ar greşi – şi oricât ar greşi, el poate să spere în mila lui Dumnezeu, dacă se căieşte."[679]

Iată, deci, că judecata finală nu poate ţine seama numai de ceea ce au făcut oamenii în viaţă. Din moment ce nimeni nu este fără de păcat, chiar de ar fi viaţa lui numai de o clipă, este necesară intervenţia milei divine. „Judecata lui Hristos, mai spune Pr. Stăniloae, nu constă numai într-o constatare pasivă a împărţirii sufletelor după calitatea lor intrinsecă, ci şi într-un act de putere de a ierta păcatele."[680] Aceasta înseamnă că, dacă la judecata particulară criteriul evaluării faptelor celui defunct va fi în mod precumpănitor dreptatea dumnezeiască, *la judecata universală de la sfârşitul timpurilor va prevala mila lui Dumnezeu, puterea sa de iertare, îngăduinţa sa pentru slăbiciunile omeneşti.* Aceasta va fi esenţa judecăţii universale. Acest lucru va fi posibil prin faptul că judecata finală va fi făcută de Fiul lui Dumnezeu *ca om*. „Suntem judecaţi, observă acelaşi teolog, după un criteriu atins de om, de un om care a făcut totul ca să ajungem şi noi acolo şi care ne împărtăşeşte prin judecată de nivelul la care a ajuns el, dacă am dat şi din partea noastră colaborarea de a ajunge acolo. În el vor avea fericirea nu numai oamenii, ci şi îngerii, precum vor avea nefericirea toţi cei ce nu-l vor recunoaşte."[681]

Judecata universală este, aşadar, expresia milei nemăsurate a lui Dumnezeu, care se adaugă dreptăţii sale de la judecata particulară, în definitivarea sorţii sufletelor după moarte. Aşa cum sfinţii s-au aşteptat unii pe alţii şi toţi ne aşteaptă şi pe noi şi pe toţi care vor mai trece prin viaţă până la sfârşitul timpurilor, tot astfel şi Dumnezeu, a cărui esenţă este prin excelenţă *iubirea*, aşteaptă întregul neam omenesc ca să umple Împărăţia Cerurilor şi să participe la ospăţul vieţii veşnice. Sf. Ioan Damaschin spune: „Precum a

[678] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.384-385
[679] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.284
[680] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.283
[681] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.280

pătimit el pentru om, aşa le-a şi gătit el toate pentru acesta. Căci cine, pregătind ospăţ şi chemându-şi prietenii, nu voieşte să vină *toţi* şi să se sature *toţi* din bunătăţile lui? Căci de ce a mai pregătit ospăţul, dacă nu ca să-i primească la el pe *toţi prietenii săi* (s.n.)?"[682]

Pe acest fond al milostivirii lui Dumnezeu trebuie înţeleasă şi problema sufletelor căzute în iad pentru păcate uşoare pentru care Biserica şi sfinţii intervin la Dumnezeu, apelând la marea sa milostivire, ca acestea să fie iertate şi scoase din pedeapsă. Potrivit teologiei romano-catolice locul acestor suflete este nu iadul, ci purgatoriul în care el expiază aceste păcate înainte de a intra definitiv în rai. Teologia ortodoxă respinge această învăţătură. Motivele acestui refuz al purgatoriului sunt expuse în termenii următori de Pr. D. Stăniloae: „Prin această concepţie (a purgatoriului, n.n.) se urmărea să se dea un suport învăţăturii catolice că soarta sufletelor este stabilită definitiv şi deplin la judecata particulară: sfinţii primesc toată fericirea, păcătoşii nepocăiţi toată pedeapsa, iar cei cu păcate pentru care au făcut pocăinţă şi spovedanie, dar au rămas cu pedepsele temporale ale lor neachitate, se duc în purgatoriu unde, după curăţirea automată printr-un foc material sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor depăşi sigur suferinţa lor; căci în cursul acestei curăţiri ei se află în starea de graţie şi sunt siguri că vor ajunge la contemplarea esenţei divine."

„Faţă de această fixitate a iadului şi faţă de derularea automată reprezentată de purgatoriu în raportul dintre Dumnezeu şi suflete după judecata particulară, învăţătura ortodoxă se caracterizează printr-o anumită fluiditate în care libertatea îşi păstrează un rol, întrucât îşi păstrează un rol şi iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe pământ şi celor din iad prin rugăciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rugăciunile sfinţilor şi ale celor de pe pământ, iar maşina purificatoare automată a purgatoriului nu există. Fixităţii juridico-obiectuale lipsite de mişcare a stării sufletelor învăţătura răsăriteană îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu şi om şi deci între toţi cei plecaţi din viaţa de aici şi cei de pe pământ, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixată într-o fericire sau nefericire deplină a sufletelor după judecata particulară şi, de aceea, o deosebire între această stare şi cea de după judecata universală, care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplină. Comunicarea între cei vii şi cei plecaţi, între credincioşii de pe pământ şi sfinţi, se reflectă şi în Liturghie."[683]

Aceasta înseamnă că rugăciunile Bisericii şi ale celor în viaţă pentru cei plecaţi deja, rugăciunile şi intervenţiile sfinţilor, îngerilor şi chiar ale Maicii Domnului pentru aceste suflete, nu sunt decât expresii ale iubirii generale cu care acestea sunt înconjurate, ale compasiunii de care ele se bucură. Toate aceste acte de iubire ale celor încă vii, ca şi ale sfinţilor şi ale Maicii Domnului, pentru cei morţi, nu fac decât să pregătească marea intervenţie divină de la sfârşitul timpurilor, de la judecata finală, intervenţie care nu este altceva decât expresia supremă a iubirii şi milei dumnezeieşti pentru slăbiciunile şi neputinţele umane. De aceea soarta definitivă a tuturor sufletelor depinde exclusiv de mila lui Dumnezeu, iar nu de mecanisme expiatorii bazate pe un echilibru matematic între merite şi datorii, cum crede teologia romano-catolică.

Problema naturii umane
în raport cu evenimentul învierii.

1. *Arvuna învierii sau incoruptibilitatea trupurilor*. Teologia protestantă în ansamblul ei vede eshatologia ca momentul ultim al istoriei când întreaga fiinţă umană

---

[682] Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, PG XCV, 268 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.329, n.123

[683] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.306, 309

este radical înnoită. Această înnoire echivalează în mentalitatea teologilor acestei confesiuni cu o recreare a naturii umane. Între sarea de decădere din timpul vieţii şi starea de slavă de după moarte nu există nici un punct de trecere, nimic comun. Prin moarte totul este nimicit, pentru ca totul să fie recreat. Prin astfel de considerente teologia protestantă pune indirect problema naturii trupurilor înviate. Dificultatea majoră pe care o implică eshatologia protestantă este aceea că, în cazul distrugerii naturii umane iniţiale pentru a fi radical reînnoită la înviere, creaţia iniţială a omului de către Dumnezeu devine un act în întregime inutil. Şi chiar dacă s-ar afirma că cel care este distrus şi apoi recreat ar fi n numai trupul, nu şi sufletul, tot nu este înlăturată această senzaţie că prima creaţie a omului s-a dovedit, fie şi parţial, inutilă.

Acest mod de a înţelege eshatologia ca intrarea prin moarte a omului într-o stare radical diferită de aceea în care s-a aflat în timpul vieţii, ba chiar într-un mod de a fi cu totul nou şi fără legătură cu cel vechi, trupesc, este oarecum aproape de vechiul origenism. Origen scria într-o vreme când curentul filosofiei stoice era deosebit de puternic. Potrivit stoicilor lumea, întregul cosmos parcurgea cicluri de evoluţie succesive, revenind de fiecare dată la aceleaşi situaţii şi la aceleaşi personaje ale istoriei. Descompuse odată cu întregul cosmos în focul sfârşitului de ciclu, trupurile celor ce au trăit odată renasc la începutul ciclului următor exact în forma lor anterioară şi plasate în exact aceleaşi situaţii pe are le-au avut odinioară. Împotriva stoicilor, deci, Origen se vede obligat să declare: „Noi nu zicem că trupul descompus revine (la înviere, n.n.) la firea sa de la început, precum nici grăuntele descompus al grâului nu revine la grăuntele grâului. Ci zicem că, precum din grăuntele de grâu se ridică un spic, aşa e zidită în trup o raţiune oarecare din care se ridică trupul întru nestricăciune."[684]

Cu alte cuvinte, Origen folosea filosofia platonică împotriva stoicismului şi învăţa că la înviere sufletele nu mai au nimic comun cu vechile lor trupuri în care au trăit pe când se aflau în viaţă. Potrivit lui Metodiu de Olimp Origen ar fi afirmat că la înviere sufletele vor păstra numai *forma* pe care au avut-o în viaţă, nu însă şi *materia, carnea* care umplea această formă. Această *formă* însemna, se pare, un trup nou, eteric, foarte fin, adoptat de suflet pentru a trăi în lumea spirituală a Împărăţiei Ceuririlor. Ideea lui Origen pare să fi fost, conform lui Metodiu, că la înviere sufletul îşi va modela din sine un trup cu totul nou, „duhovnicesc", diferit în mod radical de vechiul trup material, carnal. Comentând această concepţie a lui Origen, Metodiu spune: „E necesar să spunem că (după Origen, n.n.) forma primă însăşi nu mai învie, deoarece s-a corupt cu carnea. Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e însăşi prima formă, ci o asemănare oarecare modelată din nou într-un trup subţire (fin, n.n.). iar dacă forma nu e aceeaşi, nici trupul nu învie, ci altul în locul celui dintâi."[685]

Teoria protestantă a recreării la înviere a întregii naturi umane sau cel puţin a trupului este, evident, foarte aproape în esenţa ei de vechea concepţie origenistă a „trupului duhovnicesc" radical diferit de „trupul material" de carne în care am vieţuit pe pământ. Aceasta înseamnă însă că protestantismul pune indirect în discuţie învăţătura despre învierea trupurilor, căci recrearea lor eshatologică este cu totul altceva decât învierea lor. Acestei doctrine ambigui i se opune radical învăţătura ortodoxă, care vorbeşte despre posibilitatea unei „arvune a învierii", a incoruptibilităţii corporale, nu

[684] La Metodiu de Olimp, *Ex libro de resurrectione*, PG XVIII, 518-521; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.404, n.214 inal

[685] Metodiu de Olimp, *op. cit.*, PG XVIII, 517-521; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.404, n.215

numai imediat după moarte, ci chiar încă din timpul vieţii pământeşti. Teognast, un autor filocalic, spune următoarele în acest sens: „Luptă-te să iei *arvuna mântuirii* în chip ascuns în lăuntrul inimii tale, cu o siguranţă neîndoielnică, astfel încât, în vremea ieşirii, să nu afli tulburare şi spaimă neaşteptată. Şi ai luat-o atunci când nu mai ai inima osândindu-te şi conştiinţa înţepându-te pentru supărări… şi când primeşti cu bucurie şi cu inimă pregătită moartea cea înfricoşată de care fug mulţi."[686]

Simeon Noul Teolog este şi mai limpede în privinţa naturii acestei „arvune a incoruptibilităţii" pe care o putem primi chiar şi în timpul acestei vieţi: „La credincioşi, spune el, venirea Domnului s-a produs deja şi se produce fără încetare, cum s-a produs la toţi cei ce voiesc… şi nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viaţa prezentă şi apoi în cea viitoare. Deşi aici într-un fel mai obscur şi acolo mai desăvârşit, totuşi credincioşii văd şi primesc, încă de aici *pârga tuturor celor de acolo.* Ei nu primesc totul de aici, dar nici nu rămân aici nepărtaşi şi fără gustarea bunătăţilor de acolo, nădăjduind să ia totul acolo![687] Dar, fiindcă Dumnezeu a rânduit să ne dea prin moarte şi înviere şi nestricăciunea şi viaţa veşnică, ne facem încă de aici în chip neîndoielnic părtaşi ai bunătăţilor viitoare, *adică incoruptibili şi nemuritori şi fii ai lui Dumnezeu şi fii ai luminii şi moştenitori ai Împărăţiei Cerurilor,* având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (LUCA XVII, 3). Căci toate acestea le primim de acum în simţirea şi cunoştinţa sufletului, afară de cazul când suntem necercaţi în credinţă sau lipsiţi de lucrarea poruncilor."

„Dar, continuă Simeon, nu le avem încă trupeşte, ci trupul îl purtăm coruptibil încă, aşa ca Hristos Dumnezeu înainte de înviere. Şi având sufletul încă îmbrăcat şi legat de el, nu putem primi în noi toată slava descoperită, ci, oglindind în noi oceanul negrăit al slavei, socotim că vedem numai o picătură a lui şi de aceea spunem că privim acum în oglindă şi în ghicitură (I CORINTENI XIII, 12). Dar ne vedem pe noi duhovniceşte asemenea celui văzut de noi şi care ne vede pe noi în viaţa aceasta. Iar după înviere vom avea şi trupul duhovnicesc. Căci aşa cum el însuşi l-a înviat pe acesta din mormânt, aşa îl vom primi şi noi, duhovnicesc. Cei ce ne vom asemăna cu el ne vom asemăna mai întâi sufleteşte, apoi, înviaţi, şi trupeşte; adică vom fi asemenea lui oameni prin fire şi dumnezei prin har, precum şi el este Dumnezeu prin fire şi s-a făcut om prin bunătate."[688]

Dar această „arvună a învierii" trupului este mai evidentă în cazul moaştelor sfinţilor. „Biserica cinsteşte şi moaştele sfinţilor, spune Păr. Stăniloae, cinstindu-i prin aceasta pe ei înşişi, întrucât oamenii se pun şi prin ele în legătură cu ei. *Faptul menţinerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilităţi a trupurilor întregi după înviere şi după deplina lor îndumnezeire* (s.n.). Ele se menţin incoruptibile pentru că în ele se menţine o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelungeşte starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor din starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului şi harul dumnezeiesc din el îşi prelungesc lucrarea şi în trup înfăptuind şi în acesta o stare de sfinţenie, cât timp sfântul trăieşte pe pământ, şi un fel de incoruptibilitate după trecerea sufletului sfântului prin moarte la starea accentuată de îndumnezeire. Moaştele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere."[689]

---

[686] Teognost, *Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie*, cap.33; Filocalia română, vol.2, p.260-261; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.288, n.78
[687] Cum cred protestanţii, spre exemplu.
[688] Simeon Noul Teolog, *Cuvânt etic X*, în *Traités théol. et éthiques*, vol.2, p.310-312; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.282, n.74
[689] D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.349-350

2. *Învierea sau îndumnezeirea naturii umane*. Teologia catolică, spre deosebire de cea protestantă, nu neagă valoarea eshatologică a trupului. Învierea, potrivit acestei teologii, va cuprinde nu doar sufletul, ci şi trupul deopotrivă. Dar modul în care înţeleg Părinţii orientali evenimentul învierii – şi învăţătura lor stă la baza întregii teologii ortodoxe - este cu totul distinct de a acela al teologiei catolice. Până de curând teologia catolică folosea în înţelegerea morţii viziunea teologiei scolastice potrivit căreia mântuirea este o simplă plată sau ispăşire juridică acordată lui Dumnezeu. Teologul catolic german Karl Rahner a căutat să depăşească această concepţie juridică despre mântuire propunând o înţelegere a morţii prin prisma filosofiei aristotelice, mai exact a relaţiei dintre cele două concepte fundamentale ale acesteia: materia şi forma. El spune astfel că moartea nu trebuie înţeleasă numai ca un sfârşit distructiv, venit din afară şi suportat de noi pasiv; ea este în realitate şi un proces lăuntric de luare în stăpânire progresivă a propriei noastre fiinţe, de eliberare faţă de forţele iraţionale, impersonale ale materiei.

El spune următoarele: „Aceasta poate fi ea (moartea n.n.), dacă e înţeleasă nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârşitul vieţii; moartea are o prezenţă axiologică în întregul vieţii omeneşti. Omul îşi lucrează moartea sa ca desăvârşire a sa prin (întreaga) activitate a vieţii şi astfel moartea este prezentă în această activitate sau în fiecare faptă liberă în care omul dispune în libertate de întregul persoanei sale.“[690] Rahner consideră astfel că fiinţa noastră evoluează într-o mişcare voluntară de auto-împlinire. Moartea reprezintă, deci, actul final al acestei împliniri, momentul de maximă eliberare a mea de sub stăpânirea pornirilor involuntare legate de trup şi de lume, clipa în care nu mai sunt sub tirania acestora, ci mă stăpânesc pe mine însumi în întregime, dispun în întregime de mine ca persoană liberă, sunt în întregime doar voinţă proprie. În momentul morţii, explică teologul catolic, eu ajung ca persoană în culmea puterii ce o pot atinge în cursul vieţii pământeşti, iar ca fiinţă biologică la totală neputinţă. Această neputinţă a trupului din preajma morţii, mai spune el, aşterne un văl peste puterea culminantă la care a ajuns persoana, un văl sau un „acoperământ“ care, aşezat asupra tăriei mele ca persoană, mă împiedică să văd unde voi trece dincolo de moarte: la viaţa veşnică spre fericire sau la viaţa veşnică spre pedeapsă.[691]

Viziunea propusă de Rahner a fost apreciată ca o nouă înţelegerea morţii în catolicism. Teologul anglican E. L. Mascal, care subliniază acest lucru, spune următoarele: „Ceea ce a lipsit adeseori (teologiei catolice, n.n.) este recunoaşterea faptului că moartea este un act care împlineşte persoana care moare, un act care înglobează totul şi ne angajează ca persoane.“[692] Să explicăm viziunea lui Rahner. Prin prisma relaţiei aristotelice dintre materie şi formă, dintre potenţă şi act, teologia catolică vede materia ca fiind trupul, iar forma ca fiind sufletul, persoana. Materia sau trupul se caracterizează printr-o mişcare continuă; trupul şi poftele lui sunt într-o continuă devenire, căutând să scape de orice determinare, de orice tentativă de stăpânire din partea voinţei noastre. Noi ca persoane, ca voinţe libere, căutăm, dimpotrivă, de-a lungul întregii noastre vieţi să stăpânim această parte iraţională a fiinţei noastre, să-i dăm o formă, o determinare, o direcţie în sensul dorit de noi. Viaţa noastră devine astfel un efort continuu, o tentativă neîncetată a voinţei sau persoanei noastre de a ne lua pe noi înşine în

[690] K. Rahner, *Die Theologie des Thodes*, Herder, 1958, p.41; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.221, n.11
[691] K. Rahner, *Die Theologie des Thodes*, Herder, 1958, p.41; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.222, n.13-15
[692] E. L. Mascal, *Théologie de l'Avenire*, Desclée, Paris, 1970, p. 86; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.222, n.15 bis

stăpânire, de a ne transforma dintr-o simplă fiinţă în potenţă, încă nedeterminată decizional, într-o fiinţă în act, adică într-o persoană autentică, integrală, care dispune în întregime de propria-i existenţă. Actul suprem în care fiinţa noastră nu mai are nimic potenţial în ea este moartea; atunci suntem în întregime persoane, în întregime voinţe în act. Întreaga noastră existenţă a fost determinată fie spre bine, fie spre rău, şi nu mai e posibilă nici o schimbare, căci nimic nu subzistă în interiorul nostru ca potenţă, ca posibilitate de a ne contura fie într-o direcţie, fie în alta. Moartea este văzută de Rahner – şi prin el de noua teologie catolică – drept momentul actualizării maxime a tot ceea ce eram potenţial la începutul vieţii noastre. Întreaga noastră fiinţă şi-a epuizat astfel posibilităţile şi urmează momentul bilanţului.

Noua viziune a teologului catolic este, desigur, foarte interesantă. Apelând la resursele filosofiei aristotelice, Rahner a reuşit astfel să dea o dimensiune ontologică evoluţiei umane acolo unde teologia catolică de până la el nu vedea decât dimensiunea juridică, caracterul satisfactoriu al morţii. Prin înţelegerea morţii ca o progresivă „luare în stăpânire" de către noi, de către voinţa sau persoana noastră a propriei fiinţe, moartea nu mai apare ca un eveniment care intervine din exterior, ca o forţă care ne tiranizează înfrângându-ne voinţa de a exista, ruinându-ne fiinţa. Moartea este privită acum ca finalul unui efort de-o viaţă întreagă de a ne activa propriile potenţe, de a ne stăpâni partea „materială", partea dominată de tendinţe contradictorii. Afirmându-ne tot mai mult ca persoane, ca voinţe libere, capabile să dispunem de noi înşine, viaţa noastră devine un efort continuu de auto-stăpânire, de actualizare a potenţelor care subzistă latent în propria „materie" corporală. Moartea este astfel momentul când suntem în întregime persoane, voinţe libere, când orice urmă de „materie" potenţială a dispărut, încetând în noi orice devenire. Mântuirea nu mai apare astfel ca o simplă decizie juridică divină, ci este în primul rând rezultatul acestei „actualizări" a potenţelor din noi, al acestei „luări în stăpânire" în întregime a propriei fiinţe de către voinţa noastră care tinde spre Dumnezeu. mântuirea nu mai este rezultatul unei decizii din afară, fie ea şi de sorginte divină, ci este şi rezultatul unei evoluţii din interior a propriei noastre fiinţe. Dimensiunii juridice a morţii şi a mântuirii, Rahner i-a adăugat o dimensiune ontologică.

Intervenţia lui Rahner reprezintă, fără îndoială, un element foarte pozitiv în sânul teologiei catolice şi faptul acesta a şi fost apreciat ca atare, cum am văzut. Trebuie însă observat că această înţelegere a morţii şi în general a vieţii viitoare ca o spiritualizare a fiinţei noastre corporale, ca o trecere a fiinţei noastre din starea ei potenţială, materială, în starea de act, de formă pură, a fost propusă cu mult înaintea lui K. Rahner şi a teologiei catolice de Părinţii orientali. O găsim, spre exemplu la Sf. Grigore de Nazianz şi la Sf. Maxim Mărturisitorul. Sf. Grigore de Nazianz afirmă, astfel, că sfinţii, prin eforturile lor din timpul vieţii şi prin mila lui Dumnezeu după moarte, depăşesc dualitatea materiei şi a formei trupului, *materia întreagă devenind formă*, εἶδος, adică existenţe în întregime copleşite de Dumnezeu, complet spiritualizate. Comentând această afirmaţie a Sf. Grigore, Sf. Maxim Mărturisitorul spune următoarele: „Eu cred că el spune că sfinţii se ridică peste dualitatea materială până la unitatea gândită în Treime, deoarece ei se ridică peste materia şi forma din care constau trupurile, sau pentru că străbat carnea şi materia înrudindu-se cu Dumnezeu şi învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurată; adică ei leapădă afecţiunea trupului faţă de materie sau toată familiaritatea naturală a fiinţei sensibile faţă de cele sensibile, fiind stăpâniţi sincer numai de dorinţa dumnezeiască, (urcând) până la unitatea gândită a Treimii. Căci cunoscând că sufletul se află la mijloc între Dumnezeu şi materie şi că are puteri unificatoare spre amândouă,

adică mintea spre Dumnezeu şi sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile – în dispoziţia lor activă – şi şi-au unit sufletul în chip negrăit numai cu Dumnezeu."[693]

Iată, aşadar, ideea lui Rahner anticipată, sugerată, deja, încă din secolul al IV-lea de Sf. Grigore de Nazianz. Această idee este la un moment dat dezvoltată foarte interesant de Sf. Grigore de Nyssa, care-şi pune problema cum vor arăta oamenii după înviere. El spune următoarele: „Prefacerea (generată de moarte şi apoi de înviere, n.n.) va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e uşor să ne închipuim cum va înflori iarăşi chipul, εἶδος, bunătăţile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind mai presus de ochi, de ureche, de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaşte fiecare constă în calitatea moravurilor fiecăruia, nu va greşi cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebirile trăsăturilor în fiecare…, atunci forma fiecăruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însuşirilor răutăţii sau ale virtuţii, a căror amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acesteia sau aceleia."[694]

Ceea ce vrea să spună Sf. Grigore de Nyssa este că, dacă acum oamenii se deosebesc mai mult din pricini materiale, mai mult prin trăsături aparte ale *trupului* lor, după înviere ei se vor deosebi exclusiv după trăsăturile lor *sufleteşti.* Deosebirile după trup disting pe oameni după natura lor materială şi în conformitate cu pasiunile lor inferioare; ele sunt nişte distincţii cu totul exterioare, independente de voinţa, de persoana lor. După înviere însă, când toată *materia* va trece în *formă,* când trupul va fi în întregime îndumnezeit, spiritualizat, deosebirile dintre ei vor fi exclusiv de ordin moral, sufletesc. Nimic nu va mai putea fi ascuns atunci, ci tot ceea ce gândeşte omul în adâncurile inimii sale va fi vizibil şi în exterior. Sf. Grigore explică aceste lucruri astfel:„Precum în viaţa prezentă dispoziţia inimii devine formă, μορφή, şi chipul, εἶδος, omului oglindeşte pofta dinăuntru, aşa socotesc că, prefăcându-se firea în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind într-un fel şi apărând în altul,* ci ca ceea ce este ca aceea se şi cunoaşte, ca de pildă feciorelnicul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul de Dumnezeu; şi între aceştia iarăşi cel ce are toate bunătăţile sau e împodobit numai cu una sau le are pe cele mai multe sau îi lipseşte aceasta, dar covârşeşte printr-o alta."[695]

Ideea generală este, deci, aceea că în sufletele celor înviaţi materia va deveni în întregime formă, potenţa va deveni act, iar mişcarea, devenirea proprie oricărei naturi corporale, tendinţa potenţelor de a deveni act, va înceta, locul ei fiind luat de odihna veşnică în Dumnezeu în sensul de împlinire a tuturor acestor tendinţe până la expresia lor desăvârşită dincolo de care nu mai este posibilă înaintarea. După înviere omul va deveni în întregime persoană în sensul că dispune în întregime de fiinţa sa în care nimic incontrolabil pentru voinţa sa, nimic din fostele pofte şi mişcări iraţionale ale naturii sale materiale în care a existat în timpul vieţii sale nu va mai exista.

Sf. Maxim Mărturisitorul, urmând Sf. Grigore, foloseşte şi el aceeaşi „grilă" aristotelică în înţelegerea evoluţiei umane în perspectiva mântuirii. El spune: „Toată creatura, atât cea corporală (perceptibilă prin simţuri, n.n.), cât şi cea spirituală, este polarizată: cea corporală este alcătuită din *materie* şi *formă*, cea spirituală din *usia* şi din

[693] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1193-1196; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.421, n.244
[694] Grigore de Nyssa, *De mortuis*, PG XLVI, 532-533; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.420, n.241
[695] Grigore de Nyssa, *De mortuis*, PG XLVI, 536; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.420-421, n.242

*particularităţile* ei individuale."[696] Această constituţie diadică sau polarizată este cea care distinge creatura de Dumnezeu: creatura este compusă şi de aceea dominată de mişcare, Dumnezeu este simplu în esenţa sa şi de aceea etern imuabil. „Diada, mai spune el, nu este nici infinită, nici fără început, nici fără mişcare."[697] Mişcarea, care domină creaţia, este, evident, acel proces prin care aceasta evoluează din *materie* în *formă*, din *potenţială* în *actuală*. Din acest motiv creaţia întreagă este dominată de timp şi spaţiu, care sunt expresia finitudinii, a caracterului ei circumscris, prin contrast cu infinitatea fiinţei divine. Un timp şi un spaţiu infinite sunt atât pentru Sf. Grigore, cât şi pentru Sf. Maxim o contradicţie în sine. De aceea mişcarea, care este caracteristică creaţiei, este prin însăşi natura ei o „mişcare circumscrisă".[698]

Totuşi, observă Sf. Maxim, ţinta ultimă a acestei mişcări a creaţiei, în special a omului, nu este în ea însăşi, ci în afara ei, adică în Dumnezeu. Pentru a ilustra acest lucru, Sf. Maxim foloseşte câteva triade conceptuale, care servesc scopului său teologic: acela de a face inteligibilă evoluţia umană în perspectiva morţii şi a învierii. Astfel, „mişcarea" pe care o suferă omul, în calitatea sa de fiinţă finită, parcurge trei stadii: acela al naşterii, acela al mişcării şi în final acela al încetării devenirii, γένεσις - κίνησις - στάσις; al existenţei, al existenţei conform binelui şi al existenţei veşnice, εἶναι - εὖ εἶναι - ἀεὶ εἶναι; al stării ei potenţiale, al transformării ei în act şi al odihnei, δύναμις - ἐνέργεια - ἄργία; în fine, al naturii, al manifestării ei libere şi al harului, οὐσία - σχέσις - χάρις.[699]

Deşi modul în care Maxim înţelege „mişcarea", evoluţia destinului uman şi al creaţiei, este marcat de un aristotelism evident, concepţia sa adevărată în această problemă, ca şi aceea a Sf. Grigore, depăşeşte în realitate această filosofie, reţinând numai termenii, expresiile ei metafizice. Pe scurt, mişcarea, căreia trebuie să-i facă faţă fiinţa umană conform naturii ei proprii, nu se limitează la actualizarea pur şi simplu a propriilor potenţe naturale cu care a fost prevăzută de la crearea ei, ci le depăşeşte infinit, fiind antrenată în Dumnezeu într-o „mişcare" dincolo de propriile limite create. În Dumnezeu creaţia este antrenată astfel într-o acţiune de „lărgire" a propriei constituţii finite spaţial şi temporal. Acesta este punctul în care renumitul teolog catolic H. U. von Balthasar identifică măreţia Sf. Maxim şi a Părinţilor greci, dar şi „criza" gândirii lor, cum se exprimă el. „Pentru a înţelege mai în profunzime sensul acestei transcenderi mai presus de finitudinea timpului, spune el, trebuie să ne întoarcem la conceptul de διάστημα, ‚lărgire' a creaturii. În această explicaţie mai detaliată vom descoperi logica riguroasă a lui Maxim, dar şi criza acestei gândiri, care exprimă, de altfel, criza întregii gândiri a patristicii greceşti."[700]

Observaţia celebrului teolog catolic german este profundă. Într-adevăr, aristotelismul înţelege destinul uman, şi chiar al cosmosului în întregime, ca o mişcare către o actualizare la maximum a propriilor potenţe şi nimic mai mult. În aristotelism nu se pune în nici un caz problema unei evoluţii a cosmosului sau a omului dincolo de propriile potenţe naturale, dincolo de propria natură sau esenţă. Teologia catolică n-a schimbat prea mult această viziune a marelui filosof grec, chiar dacă a afirmat că mântuirea nu este numai o actualizare a potenţelor naturii umane, ci mai ales a

---

[696] Maxim mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1400 C; la H. U. Von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, p.89, n.2
[697] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1184 B; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.89, n.1
[698] Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium, 65*, PG XC, 757 D; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.90, n.3
[699] La H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.95, 96, 98
[700] H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.94

supranaturii ei constituită de graţie. Diferenţa nu este fundamentală, deoarece graţia, cum se ştie, nu este decât o haină adăugată peste aceea iniţială, naturală, a omului, dar tot de esenţă creată, ca şi cea dintâi. Astfel, omul dăruit cu această supranatură pe care o activează până la gradul maxim prin efortul personal ajutat de graţie, nu depăşeşte în nici un fel condiţia sa creată; el nu face decât să-şi actualizeze propriile potenţe naturale şi supranaturale, care sunt însă toate de aceeaşi factură creată.

Cu totul alta este viziunea Părinţilor greci. Folosind triadele sus-menţionate, Sf. Maxim subliniază din start diferenţa dintre modul aristotelic – şi catolic – al înţelegerii esenţei destinului uman afirmând următoarele: „Nici o creatură nu-şi poate avea scopul ultim în ea însăşi, pentru că nimic creat nu-şi are principiul în sine însuşi.“[701] Iată un pasaj în care Sf. Maxim explică pe larg sensul concepţiei sale despre îndumnezeirea firii umane prin depăşirea limitelor ei create“ „*Existenţa* ca atare, care nu posedă în mod natural decât puterea de a se realiza (în propriile limite, n.n.) este absolut incapabilă de a atinge deplina sa actualizare fără o desăvârşire liberă. Orice existenţă, care, pe de altă parte, posedă facultatea naturală ca voinţă de *a exista conform binelui*, nu poate avea această facultate în toată amploarea ei decât dacă natura ei proprie o conţine (în potenţă, n.n.). Dimpotrivă, modul de *a exista veşnic*, care le circumscrie pe celelalte două, nu este în nici un fel imanent (propriu, n.n) existenţelor ca potenţe naturale; el nu rezultă nici din libera hotărâre a voinţei. Cum ar putea (modul) *existenţei veşnice*, cel ce nu are nici origine şi nici capăt, să derive din lucruri care, prin însăşi natura lor, au un început (al existenţei lor, n.n.) şi cărora mişcarea (căreia îi sunt victime, n.n.) le împinge implacabil către un sfârşit (al acestei existenţe, n.n.)? Modul *existenţei veşnice* este (mai presus de) limită.“[702]

Ideea Sf. Maxim este, deci, următoarea: în stadiul *existenţei* pur şi simplu omul şi creaţia în general nu este decât o simplă promisiune, o potenţă ce urmează a fi actualizată la capătul mişcării ei, a devenirii ei naturale. Această actualizare nu se face însă în cazul omului printr-un proces mecanic, automat, orb; mişcarea către actualizarea propriilor potenţe, înaintarea către modul *existenţei conform binelui,* este un proces condus de voinţa umană liberă, deci un proces conştient asumat şi de aceea merituos. „Existenţa, explică H. U. von Balthasar, trebuie, deci, să se realizeze (după Sf. Maxim) prin exercitarea libertăţii (κατὰ γνόμην) în direcţia indicată de natură (κατὰ φύυσιν) şi să ajungă astfel din nou la punctul în care *existenţa* (naturală) şi *existenţa conform binelui* erau identice şi prin această identitate chiar erau *existenţă veşnică.*“[703] Cu alte cuvinte, câtă vreme omul este purtat de mişcarea sa naturală conform naturii proprii şi voinţei sale libere, el încă evoluează în limitele propriei naturi finite. În clipa în care el se îndreaptă însă către scopul final, către *existenţa veşnică*, mişcarea sa încetează să mai aibă la bază resursele proprii naturii sale create. El este antrenat acum într-o mişcare al cărei principiu îi vine din afara sa şi care este harul lui Dumnezeu. Aceasta nu mai este o mişcare „activă“, adică iniţiată din resursele naturii şi voinţei proprii omului, ci una „pasivă“: omul este purtat acum spre destinul său final de o forţă de dincolo de limitele sale, de o forţă care-l depăşeşte infinit, fără să-i anuleze, totuşi, propria voinţă.

Abia acest nou tip de mişcare sau mod cu totul nou de existenţă este cu adevărat supra-natural; este o existenţă care evoluează acum în afara existenţei naturale, obişnuite.

[701] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* PG XCI, 1072 BC; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.96, n.1
[702] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* PG XCI, 1392 B; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.96-97, n.1
[703] H. U. von Balthasar, *op. cit.,* p.95

El este cu adevărat o *ex-sistenţă*, o activare a naturii umane şi a voinţei ei libere dincolo de limitele ei proprii şi de aceea o mişcare suferită cu totul pasiv de către omul ajuns la acest stadiu. Sf. Maxim spune explicit: „Noi suferim în mod pasiv îndumnezeirea, nu ne-o iniţiem noi înşine, căci ea este ceva mai presus de natura noastră proprie. Noi n-avem în propria natură nici o putere de a primi harul (δεκτινὴν δύναμιν) şi de a ne îndumnezei.“[704] Harul nu întâlneşte „nici o putere care s-o întâmpine în limitele naturii (umane), căci, (dacă ar exista o astfel de putere, n.n.), el n-ar mai fi atunci o graţie, ci o manifestare, φανέρωσις, a energiei naturale. Şi astfel, îndumnezeirea n-ar mai fi un paradox, dacă ea s-ar produce pe baza unei puteri naturale. Îndumnezeirea ar fi atunci o lucrare a naturii şi nu un dar al lui Dumnezeu. Oricine ar fi astfel îndumnezeit ar fi un dumnezeu prin propria natură… În acest caz eu nu mai văd în ce mod îndumnezeirea l-ar răpi pe cel îndumnezeit în afara sa însuşi, dacă ea este conţinută în limitele propriei naturi.“[705] „Natura, mai spune Sf. Maxim, este incapabilă să atingă supranaturalul; nici o fiinţă creată nu-şi poate procura îndumnezeirea prin propria natură, aşa cum nu este capabilă nici de al cuprinde pe Dumnezeu. Numai harul lui Dumnezeu este cel rânduit să confere îndumnezeirea după măsura fiecărei fiinţe (create); al său este rolul de a lumina cu o lumină supranaturală natura şi de a o înălţa deasupra limitelor ei proprii într-o preaslăvire supraabundentă.“[706]

Aşadar, natura înviată sau îndumnezeită se va afla într-un mod de existenţă mai presus de posibilităţile ei proprii. Nu este vorba aici de o înălţare a ei la nivelul unei supranaturi, care şi ea este de factură creată, cum crede teologia catolică; pentru Sf. Maxim îndumnezeirea înseamnă ridicarea naturii dincolo de limitele ei create chiar. Îndumnezeirea este un stadiu care nu este accesibil omului în baza propriilor sale forţe naturale sau „supranaturale“ în sens catolic; nu este rezultatul unei tendinţe naturale. Ea este un proces din care a dispărut orice iniţiativă umană. Conştient de această diferenţă fundamentală dintre concepţia Sf. Maxim şi aceea a teologiei confesiunii sale, H. U. von Balthasar spune: „Absenţa acestei tendinţe naturale conduce la ideea că idealul desăvârşirii lumii ar fi în mod simplu acela al absorbţiei naturii în îndumnezeire; în această perspectivă marea odihnă a zilei a şaptea (la scară eshatologică, n.n.) apare odată în plus ca încetarea completă a activităţii proprii creaturii căreia i se substituie în mod simplu acţiunea lui Dumnezeu şi prezenţa sa absolută care inundă totul de lumină. De altfel, aceasta nu este decât o tendinţă metafizică, dar ea continuă în germene criza definitivă a patristicii greceşti: este orientarea care separă profund teologia şi mistica Bizantină şi ortodoxă de teologia şi mistica occidentală. Maxim se situează în acest moment unic al istoriei spirituale în care cele două orientări se echilibrează şi se completează. El, care este un mistic, dezvoltă mistica sabatismului (eshatologic) şi idealul absorbţiei în veşnica odihnă a lui Dumnezeu; pe de altă parte însă, ca teolog al controverselor hristologice, el va da distincţiei dintre natură şi har, dintre cosmos şi Dumnezeu, forma ei cea mai înaltă în sânul gândirii greceşti.“[707]

Dar cea mai fericită expresie a statutului şi activităţii naturii înviate rămâne teoria Sf. Grigore de Nyssa despre urcuşul ei infinit în Dumnezeu, teorie cunoscută sub numele de teoria *epectazei*. Comparând statutul lui Dumnezeu însuşi cu acela al naturii create de

---

[704] Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium, 22*, PG XC, 324 A; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.100-101, n.1
[705] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG XCI, 1237 AB; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.101, n.3
[706] Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium, 22*, PG XC, 321 A; la H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p.101, n.4
[707] H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.104

el, Sf. Grigore spune: „Există o realitate necreată şi creatoare a existenţelor, care este pururi ceea ce este (care nu devine niciodată altceva decât ceea ce este, n.n.); aceasta, fiind pururi egală cu ea însăşi, este mai presus de orice sporire sau diminuare şi nu poate primi nici un surplus de bine (fiind binele absolut, Dumnezeu este binele maxim, n.n.). Deosebit de ea există realitatea adusă la existenţă prin creaţiune, care e pururi întoarsă spre cauza primă şi e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă care o cuprinde în aşa fel, că ea se creează pururi, crescând prin sporirea ei în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici o limită şi sporirea ei în bine nu va fi oprită printr-un sfârşit. *Ci binele ei actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare şi cel mai desăvârşit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior şi mai mare.* Astfel, se verifică cuvântul apostolului, că prin întinderea, ἐπέκτασισς, spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârşite se uită. Dar realitatea mereu mai mare şi care se arată ca un bine superior (adică Dumnezeu, n.n.) atrage la sine afecţiunea celor ce participă (adică a celor create, n.n.) şi-i opreşte să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare prin gustarea bunurilor mai înalte."[708]

Finalul vremurilor eshatologice este reprezentat de natura înviată, adică de acea natură în care a încetat orice devenire, orice mişcare naturală. Prin înviere natura umană şi cosmosul întreg intră într-o nouă devenire, într-o dinamică care este în întregime de ordin divin şi deci fără sfârşit. Îndumnezeirea naturii prin învierea de la sfârşitul timpurilor nu o distruge în esenţa ei, dar o ridică fără limite peste condiţia ei de creatură într-un urcuş fără sfârşit, pe care Sf. Pavel îl numea o înălţare din slavă în slavă, iar SF. Grigore: o întindere sau *epectază* fără oprire spre cele dinainte.

Capitolul al doilea

6.2. Eshatologia catolică şi protestantă

1. *Locul şi semnificaţia eshatologiei în cadrul dogmaticii*. *Eshatologia în teologia romano-catolică.* Vorbind despre importanţa eshatologiei în teologia dogmatică romano-catolică, teologul Thimotheus Rast compară succesiv spaţiul alocat acestei probleme în dicţionarele catolice de teologie. El spune astfel că în KIRCHENLEXIKON, în douăsprezece volume, a lui Wetzer şi Welte din 1886, în al patrulea volum numărând două mii o sută patruzeci şi opt de coloane, termenului „eshatologie" îi sunt alocate numai patru rânduri! În LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE din 1931, aceleiaşi probleme îi sunt alocate de data aceasta patruzeci şi nouă de rânduri. În ediţia din 1959 a acestui LEXIKON aceeaşi temă este tratată, de data aceasta, pe întinderea a o mie nouă zeci şi cinci de rânduri. Această comparaţie nu face altceva decât să remarce locul destul de minor al eshatologiei în viziunea dogmatică romano-catolică, chiar dacă acestei probleme i s-a acordat din ce în ce mai mult spaţiu în expuneri mai recente.

Întrebarea care se pune însă în legătură cu eshatologia este următoarea: ce semnificaţie se acordă evenimentelor descrise de acest tratat? Pentru LEXIKON-ul lui Wetzer şi Welte „eshatologia este doctrina despre lucrurile ultime ale lumii şi ale omului. Lucrurile ultime (*ta eshata*) sunt moartea, judecata cu urmările sale, raiul şi iadul (a se vedea articolele respective)". Definiţia, observă Rast, descrie conţinutul eshatologiei într-o manieră *reifiantă*, vorbind despre *lucrurile* ultime; în plus, numindu-le *ultime*, ea le plasează în întregime în viitor, deci fără nici o legătură cu istoria, cu prezentul chiar. La

[708] Grigore de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor,* PG XLIV, 885 D – 888 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.442-443, n.276

fel procedează şi LEXIKON-ul din 1931 pentru care eshatologia este „în timpurile recente termenul care desemnează expunerea ştiinţifică a doctrinei asupra acestor evenimente şi stări care, conform providenţei divine, survin la sfârşitul evoluţiei morale şi religioase a fiecărei vieţi umane, ca şi la sfârşitul evoluţiei întregii creţii“. Autorul articolului, E. Krebs, califică eshatologia ca „doctrină a împlinirii (a consumării)“ şi o consideră „concluzia edificiului dogmaticii creştine“. Eshatologia, observă acelaşi T. Rast, este expusă şi aici cu aceeaşi semnificaţie, adică cu accent exclusiv asupra caracterului viitor al evenimentelor descrise (în definiţie apare de două ori expresia „la sfârşitul“). Krebs nu face decât să menţină viziunea romano-catolică tradiţională despre eshatologie care era dominantă încă în anii treizeci şi chiar după aceea.[709]

Acelaşi autor citează apoi o lucrare a lui Peter Müller-Goldkuhle, ESCHATOLOGIE IN DER DOGMATIK DES 19 JARHUNDERTS, care face o panoramă a abordării acestui capitol al dogmaticii în viziunea teologilor catolici din secolul al XIX-lea. Toţi autorii citaţi aici erau dominaţi de spiritul restauraţiei catolice şi al curentului neo-scolastic şi au tratat eshatologia ca pe un capitol complet separat de toate celelalte. În viziunea lor eshatologia descria evenimente plasate în întregime în viitor, suferind în mod evident de o lipsă accentuată a simţului istoric. Istoria nu este văzută aici în nici un fel ca fiind orientată spre *eshaton*, ca având adică un ţel ultim care ar urma să fie atins în cadrul ei. Referindu-se la această perioadă a teologiei catolice, celebrul teolog catolic Y. Congar remarca următoarele: „Lipsa unei referiri la o mişcare mergând către o ţintă, spre o împlinire, se traducea (la aceşti teologi, n.n.) în lipsa unui sens eshatologic (al evenimentelor istoriei mântuirii, n.n.) şi reprezintă, cred eu, defectul cel mai grav al teologiei ieşite din scolastică.“ [710]

Autorul citat de Th. Rast se ocupă apoi de un alt teolog al acestei perioade, M. –J. Scheeben. Deşi Scheeben a fost unul din spiritele cele mai luminate ale secolului al XIX-lea şi a încercat o veritabilă înnoire a sterilei teologii scolastice catolice încă dominantă la acea vreme, nici el n-a putut depăşi viziunea catolică tradiţională în ceea ce priveşte eshatologia. Slava vremurilor ultime nu se află la el „în nici un raport pozitiv cu temporalul, cu devenirea, cu istoria“. Nici el nu reuşeşte să dezvolte o adevărată teologie eshatologică a istoriei, rămânând la viziunea sterilă a unei „eshatologii reificate“.[711]

Aceeaşi manieră de a trata eshatologia o găsim şi la teologul catolic F. Diekamp, a cărui lucrare KATHOLISCHE DOGMATIK NACH DEM GRUNDSÄTZEN DER HEILIGEN THOMAS, o expunere a teologiei dogmatice catolice forte răspândită în mediile de limbă germană, ajunsese în 1922 deja la a cincea ediţie. Referindu-se la doctrina „scopurilor ultime“, Diekamp spune următoarele: „Concluzia dogmaticii este formată de doctrina despre scopurile ultime sau eshatologia (despre *eshata*, în latină *novissima*, cf. Sir 7, 40). În timp ce alte lucrări ale lui Dumnezeu aparţin pentru noi în parte trecutului, în parte prezentului, obiectul eshatologiei se găseşte încă pentru noi *în întregime în viitor (s.n.).* Acestea sunt evenimentele sfârşitului pentru indivizi ca şi pentru ansamblul umanităţii, şi condiţiile de existenţă care se vor stabili atunci. Ele sunt încoronarea şi împlinirea acţiunii lui Dumnezeu în lume, punctul de repaus spre care se îndreaptă evoluţia terestră după planul universal al lui Dumnezeu. Acest punct este finalmente atins printr-o ultimă intervenţie a

[709] Th. Rast, *L'eschatologie*, în *Bilan…*, vol.2, p.501-502

[710] Y. Congar, *Le Purgatoir*, în *Le mystèr de la mort et de sa célébration* (A. M. Roguet, ed.), Paris 1951, p.312; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.503

[711] P. Müller-Goldkuhle, ***Eschatologie in der Dogmatik des 19 Jarhunderts,*** Essen 1966, p.211; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.504

puterii şi maiestăţii divine. Despre aceste realizări divine – care pot fi numite împlinirea activă – şi despre efectele lor asupra oamenilor şi a universului – împlinirea pasivă – trebuie să trateze eshatologia. Prima parte expune evenimentele sfârşitului, care privesc indivizii, ansamblul umanităţii şi lumea lipsită de raţiune; a doua parte expune stările sfârşitului."[712]

Plasarea evenimentelor eshatologice în întregime în viitor se menţine şi în dogmatici catolice ulterioare cum este manualul Pohle/Gierens, unde eshatologia este „punctul final care încoronează întreaga dogmatică". Împlinirea acestor evenimente este văzută de la sine ca un bine viitor, motiv pentru care ele sunt „evenimente finale".[713]

În 1948 apare lucrarea VON DER LETZTEN DINGEN a teologului catolic M. Schmaus. În ciuda celor şapte sute şi mia bine de pagini, nu este altceva decât o compilaţie, chiar dacă una „meritorie şi importantă", cum spune Rast. Lucrarea nu schimbă cu nimic viziunea catolică de până atunci cu privire la o eshatologie în care evenimentele specifice acesteia sunt plasate în întregime în viitorul ultim al umanităţii şi al cosmosului.[714] Desigur, ulterior s-au făcut tentative notabile de a schimba această viziune. Numele unui H. U. Von Balthasar sau al lui K. Rahner se înscriu în această direcţie; contribuţiile lor sunt însă minore. Teologia catolică n-a părăsit încă această viziune reificată şi eminamente futuristă despre evenimentele eshatologice.

*Teologia protestantă.* Situaţia şi mai ales semnificaţia eshatologiei în teologia protestantă este diametral opusă. Pentru cei mai mulţi dintre protestanţi eshatologia este o problemă a prezentului; eshatologia invadează istoria. Teologia protestantă se situează astfel şi la acest capitol într-o poziţie diametral opusă faţă de abordarea catolică. Evenimentele eshatologice nu mai sunt considerate ca lucruri ce se vor întâmpla într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, ci sunt interpretate ca referinţe simbolice la prezentul credinţei.

O primă conturare mai precisă a poziţiei protestante faţă de această problemă are loc în aşa-numita teologie liberală cu marii ei reprezentanţi din secolul al XIX-lea, Adolf von Harnack şi Albrecht Ritschl. Liberalii au susţinut că o interpretare realistă a eshatologiei reprezintă un mod neştiinţific de a înţelege mesajul lui Iisus. Ceea ce proclamă cu adevărat învăţătura sa despre a doua venire este victoria dreptăţii lui Dumnezeu asupra răului din lume. Liberalii au accentuat, aşadar, caracterul prezent al Împărăţiei lui Dumnezeu; faptul că în texte ca LUCA X, 8-9 aceasta apare nu ca ceva îndepărtat în timp, ca ceva izolat într-un viitor îndepărtat, ci ca o realitate apropiată, accesibilă imediat pentru oameni. Această împărăţie semnifică de fapt domnia lui Dumnezeu în inimile oamenilor, acolo unde aceştia îl ascultă. Rolul lor este să răspândească această împărăţie. Ritschl afirmă deschis că ea nu este altceva decât una a dreptăţii şi a valorilor etice.[715]

Un alt nume mare al teologiei protestante pe care l-a preocupat eshatologia, de data aceasta de la începutul secolului al XX-lea, este acela al lui K. Barth. Celebrul teolog reformat a oferit eshatologiei o nouă actualitate, transformând-o chiar în problema

---

712 F. Diekamp, ***Katholische Dogmatik nach dem Grundsätzen*** *der* **heiligen Thomas,** Münster, ediţia a 5-a, 1922, vol.3, p.366; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.506-507

713 Pohle / Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, ediţia a 9-a, 1937, vol.3, p.648-649; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.507

714 Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.508

715 A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburg, T. And T. Clark, 1900, p.30 şi urm.; la M. J. Erickson, *Teologie creştină*, Editura Cartea Creştină, Oradea 1998, vol.3, p.345, n.14

dominantă a teologiei. El declara la un moment dat că: „Un creştinism care nu este în totalitate şi definitiv eshatologie nu are în totalitate şi definitiv nimic de-a face cu Hristos.“[716] Barth a căutat să reformuleze întreaga sa teologie pornind de la acest reper fundamental care este eshatologia. În aceasta, spune H. U. Von Barthasar, „îşi are punctul de plecare… (încercarea sa de) remaniere a teologiei protestante.“[717]

Rudolf Bultman. Pentru acest mare teolog german o eshatologie care se raportează la viitor este lipsită de interes. Pentru el eshatologia are ca prim scop să servească „în calitate de moment structural al realităţii existenţiale prezente“.[718] Aceasta înseamnă că eshatologia nu descrie un set de evenimente viitoare, ci exprimă credinţa, speranţa creştină în accepţiunea ei cea mai pură, adică fără o cunoaştere a obiectului la care se referă. Afirmând că-l interpretează pe Luther însuşi, Bultmann spune următoarele. „În lecţiile sale asupra epistolei către romani, Luther exprimă o dată foarte pe scurt acest lucru: speranţa creştină ştie că ea speră; dar ea nu ştie ce speră.“[719] Bultmann afirmă că Scriptura nu cuprinde enunţuri dogmatice asupra existenţei, ci este în întregime o kerigma, adică o proclamare a lui Hristos în auzul credinţei. Scriptura nu ne transmite un conţinut obiectiv, independent de noi şi obligatoriu pentru credinţă, ci-l propune pe Iisus credinţei, deciziilor acesteia, ca pe un nou mod de existenţă subiectivă. Hristos nu este aici o realitate obiectivă, ci un exemplu de situare a individului într-un mod nou de existenţă în raport cu Dumnezeu.[720]

J. Moltmann, asemenea lui Barth, vede întreaga teologie prin prisma eshatologiei. Credinţa creştină este privită ca fiind atât de profund eshatologică, încât termenul „eshatologic“ este alăturat ca adjectiv fiecărui concept teologic. În cadrul unei asemenea concepţii subiectul eshatologiei nu este viitorul, ci ideea că a început o nouă eră.[721] Moltmann a folosit în acest scop conceptul de „speranţă“ elaborând chiar o întreagă „teologie a speranţei“. Nu este vorba însă de o speranţă în ceva viitor, ci de speranţa că lucrurile promise de Dumnezeu se vor împlini imediat, în prezentul pe care-l trăim. A trăi speranţa, a crede în „Dumnezeul speranţei“, înseamnă pentru Moltmann a milita activ pentru împlinirea dreptăţii lui Dumnezeu în istorie, în lumea prezentului. „Noi, spune el, construim şi nu doar interpretăm viitorul a cărui putere în speranţă, precum şi în împlinire este Dumnezeu. Aceasta înseamnă că speranţa creştină este o speranţă creatoare şi militantă în istorie. Orizontul aşteptării eshatologice produce aici un orizont al intuiţiei etice care, la rândul lui, dă sens iniţiativelor istorice concrete.“[722]

C. H. Dodd este un teolog american cunoscut ca autor al teoriei „eshatologiei realizate“. El susţine că mesajul lui Iisus nu s-a referit la o venire viitoare şi la o Împărăţie viitoare. Mai degrabă Împărăţia lui Dumnezeu a sosit deja odată cu venirea lui Iisus. Eshatologia este realizată, s-a împlinit în Iisus Hristos. Dodd îşi întemeiază viziunea sa pe texte ca LUCA X, 18, în care înfrângerea domniei lui Satan este privită de Iisus ca un eveniment care a avut loc deja, pe textul de la IOAN V, 24 în care se afirmă că judecata

[716] K. Barth, *Der Rümerbrief*, Munich, 1922, p.298: la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505
[717] H. U. Von Balthasar, *Eshatologie*, în Feiner / Trütsch / Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, p.403; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505
[718] Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505
[719] R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der entmythologisierung*, Stutgart 1954, p.58; la Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505. Vezi şi la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.348-350
[720] Th. Rast, *op. cit.*, în *Bilan…*, vol.2, p.505
[721] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.340, n.11
[722] J. Moltmann, *Hope and History*, art. în *Theology Today* 25, nr.3, oct. 1968, p.384; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.351, n.28

acestei lumi a avut şi ea loc, sau pe cel din FAPTE II, 16-17 unde un eveniment prezis de proorocul Ioil că va avea loc „în zilele de pe urmă“ este prezentat de Petru ca având loc în momentul Cincizecimii.[723]

2. *Premizele ecleziologice ale eshatologiei*. *Teologia catolică.* În efortul ei de a defini esenţa eshatologiei, această teologie procedează după principiul *Biserica face totul*; Dumnezeu va acţiona direct abia la sfârşitul timpurilor, eshatologia fiind deci o problemă aparţinând exclusiv viitorului ultim. Un simptom al acestui efort de a apăra istoria faţă de orice imixtiune a eshatologicului, de a apăra dreptul şi puterea Bisericii de a acţiona *în locul lui Dumnezeu* măcar pe perioada istoriei, este modul special în care înţelege teologia catolică aşa-numita vedere preafericită sau *visio beata*. Problema a apărut în Orient abia prin secolul al XIV-lea cu prilejul izbucnirii disputei palamite. Isihaştii, în frunte cu Sf. Grigore Palamas, susţineau pe baza tradiţiei că, după un efort ascetic mai mult sau mai puţin lung şi prin practicarea intensă a rugăciunii inimii, ei ajungeau să vadă, în sfârşit, acea lumină pe care o văzuseră înşişi apostolii pe Tabor şi că această lumină este slava cea necreată care-l înconjoară pe Hristos din eternitate ca Dumnezeu. Caracterul extraordinar al acestei doctrine consta în îndrăzneala de a afirma că această vedere a luminii necreate putea avea loc *încă din această viaţă*. Isihaştii îşi întemeiau învăţătura pe afirmaţia Sf. Simeon Noul Teolog potrivit căruia inimile purificate de patimi îl vor putea vedea pe Dumnezeu însuşi încă înainte de moarte, încă din timpul vieţii.[724]

Controversa care a izbucnit ulterior între Orient şi Occident pe această temă şi care s-a concentrat asupra problemei dacă poate fi văzută sau nu fiinţa divină însăşi de către mistici şi chiar de către îngeri a fost precedată însă de o cristalizare a unor poziţii contradictorii cu privire la perioada de timp când sufletele vor putea vedea, în sfârşit, pe Dumnezeu, această vedere fiind în esenţa sa un eveniment prin excelenţă eshatologic. Orientalii afirmau, cum am văzut, pe baza Sf. Simeon Noul Teolog, că această vedere poate fi posibilă încă din această viaţă. Occidentalii, prin papa Ioan al XXII-lea, au decretat însă că acest lucru nu va fi posibil sufletelor fericite decât abia după învierea de la sfârşitul timpurilor. Dacă ele văd ceva după moarte, văd numai pe Hristos ca om. Papa Benedict al XII-lea a corectat viziunea predecesorului său printr-o bulă intitulată *Benedictus Deus* şi promulgată la 29 ianuarie 1336 în care a afirmat că această vedere este posibilă acestor suflete şi imediat după moarte.[725]

În fond, papa Benedict al XII-lea nu schimba prea mult situaţia devansând accesul sufletelor preafericite la vederea esenţei lui Dumnezeu. Esenţialul problemei constă în faptul că, fie în versiunea papei Ioan al XXII-lea, fie în aceea a papei Benedict al XII-lea, vederea lui Dumnezeu, experienţa directă a prezenţei sale este un eveniment pe care teologia scolastică nu l-a acceptat ca putând avea loc încă din această viaţă, ci abia după moarte. O vedere directă a lui Dumnezeu înainte de moarte a fost considerată în catolicism, în mod nedeclarat, ca o restrângere a puterilor vicariale ale Bisericii, a puterilor ei de a acţiona în baza acelui tezaur de merite încredinţat discreţionar ierarhiei spre a fi administrat *în locul lui Hristos, în locul lui Dumnezeu.* O admitere a punctului de vedere răsăritean ar fi echivalat, în viziunea acestei teologii, cu o exceptare a misticilor de la obligaţia generală de supunere faţă de autoritatea bisericească prin afirmarea unui acces

[723] La M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.347-348
[724] M. Jugie, *Palamas Grégoire*, art. în *DTC*, vol…, col.1737
[725] Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, EIBMBOR, Bucureşti 1995, p.8

nemediat la vederea lui Dumnezeu, o imixtiune a eshatologicului însuşi în perioada istorie, deci a Bisericii.

Teologia catolică nu s-a mulţumit însă cu o afirmare a puterii exclusive a Bisericii numai asupra istoriei. Prin teoria indulgenţelor pentru cei morţi ea a extins această putere şi dincolo de moarte, în perioada consacrată purgatoriului, împingând astfel domeniul eshatologiei propriu-zise abia după evenimentul învierii şi judecăţii finale. Pentru a înţelege această doctrină este nevoie să revenim la problema *tezaurului Bisericii.* Ce este acest tezaur? Teologia catolică crede că Hristos a încredinţat Bisericii o putere, o bogăţie, pe care aceasta o administrează în locul său atât în beneficiul celor vii, cât şi al celor morţi. Această putere formează ceea ce teologii au numit *tezaurul Biserici.* Acest tezaur depozitează atât învăţătura sacră, adevărurile revelate fundamentale, cât şi graţia mântuitoare sub forma meritelor supraabundente: „Tezaurul graţiilor Bisericii (*thesaurus Ecclesiae*), spune Bartmann, este alcătuit din operele satisfactorii supraabundente ale lui Hristos şi ale sfinţilor săi. Aceste opere nu-şi pierd valoarea, chiar dacă, în sine, ele nu servesc autorului lor, ci cad (se adună) în tezaurul Bisericii şi pot astfel folosi comunităţii sfinţilor în virtutea unei aplicări dispuse de către şeful Bisericii prin mijlocirea indulgenţelor.“[726] „Tezaurul Bisericii, mai precizează acelaşi autor, este sursa materială a indulgenţelor. Într-adevăr, Biserica scoate la iveală din ‚meritele inepuizabile ale lui Hristos şi ale sfinţilor’ şi-i oferă lui Dumnezeu o compensaţie pentru operele de penitenţă care sunt încredinţate direct celor care câştigă indulgenţele.“[727]

Cel care pomeneşte pentru prima dată în mod oficial despre aceste indulgenţe este papa Clement al VI-lea. Într-o bulă din 1343 el se referă la aşa-numitul *tezaur al Bisericii*, dar fără intenţia de a-l defini: „Acest tezaur, spune el, nu trebuie să rămână inutil, înfăşurat într-o năframă, ascuns în câmp, ci trebuie încredinţat lui Petru, deţinătorul cheilor cerului, şi succesorilor şi reprezentanţilor săi pe pământ, ca ei să-l poată folosi cu milostivire, în baza unor motivaţii speciale şi rezonabile, atât pentru iertarea completă, cât şi pentru iertarea parţială a pedepselor temporale cu care sunt datori pentru păcate, atât în general, cât şi-n particular (*specialiter*), cei care sunt cu adevărat penitenţi şi care s-au mărturisit (*vere poenitentibus et confessis*).“[728] Căutând să precizeze conceptul de indulgenţă, Bartmann spune: „Esenţa propriu-zisă a indulgenţei rezultă din declaraţia precedentă de o manieră foarte clară. Ea nu are caracterul unei *donaţii*; este o achitare în baza unei *plăţi* (*solutio*) făcute de alţii. Nu se poate imagina o epuizare a tezaurului Bisericii, decât în situaţia când acesta ar fi fost alcătuit numai din merite umane; el este inepuizabil, căci cuprinde meritele infinite ale Omului-Dumnezeu.“[729]

Ajungem acum la miezul problemei şi anume la indulgenţele pentru cei morţi. Moartea îl introduce pe om într-o stare ce nu mai aparţine istoriei, adică lumii acesteia. Moartea este în plan individual un eveniment eshatologic, inaugurând pentru individ o perioadă intermediară până la judecata finală şi universală de la sfârşitul timpurilor. În mod normal moartea ar trebui înţeleasă ca un eveniment care scapă cu totul oricărei acţiuni omeneşti, intrând cu totul în competenţa lui Dumnezeu. Teologia catolică extinde însă puterea Bisericii chiar şi dincolo de moarte, considerând că aceasta poate interveni în fixarea prin indulgenţe a sorţii celor morţi. În felul acesta ea amână o intervenţie directă a lui Dumnezeu asupra sorţii oamenilor abia după evenimentul final al învierii şi judecăţii

[726] B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse, ediţia a 3-a, vol.2, p.452
[727] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.450
[728] La B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.453
[729] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.453-454

universale. Ideea că Biserica poate stăpâni soarta oamenilor chiar şi dincolo de evenimentul morţii lor este indubitabil expresia acestei tendinţe catolice de a înţelege eshatologia propriu-zisă ca pe un eveniment ce se va produce în viitorul cel mai îndepărtat, care va începe cu adevărat abia după învierea şi judecata universală. Prin teoria şi practica indulgenţelor pentru cei morţi teologia catolică crede astfel că domeniul acţiunii Bisericii asupra oamenilor *în locul lui Dumnezeu* se întinde chiar şi după moartea acestora până la învierea generală. Abia atunci înţelege Biserica catolică să cedeze locul *unei acţiuni*, în sfârşit, *directe a lui Dumnezeu* asupra umanităţii şi a istoriei.

Istoriceşte, ne informează Bartmann, practica indulgenţelor pentru cei morţi apare abia în 1457 cu prilejul unei bule a papei Callixt al III-lea adresată regelui Henric de Castilia în scopul susţinerii unei cruciade. Indulgenţe tot pentru cei morţi au fost acordate de papa Sixt al IV-lea regelui Louis al XI-lea în favoarea unei biserici închinată Sfântului Petru în oraşul Saintes pentru toată Franţa şi pentru o perioadă de zece ani. Indulgenţele erau menite să scurteze pedepsele pentru greşeli temporale sau veniale, cum sunt ele numite de teologia catolică, ale celor aflaţi în purgatoriu. Cardinalul Peraudi, legatul papei prin care au fost acordate aceste indulgenţe regelui francez, considera la vremea respectivă că pentru iertarea celor din purgatoriu nu era nevoie de nici un act de căinţă şi de penitenţă din partea celor aflaţi încă în viaţă, deoarece indulgenţele câştigate de ei prin plata unei sume de bani erau pentru alţii. Suportul teoretic al indulgenţelor era, aşadar, numai autoritatea papală şi erau menite să răscumpere din purgatoriu un număr determinat de suflete. Teologi ai vremii ca Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, Jean Hane, Jean Paltz şi alţii împărtăşeau această opinie. Erau răscumpărate astfel, după posibilităţi, 200, 100, sau 50 de suflete determinate. Se punea chiar întrebarea dacă papa n-ar fi putut, printr-o decizie unică, să elibereze întregul purgatoriu. Aceasta era atmosfera în care, la începutul secolului al XVI-lea, a început să predice şi să vândă indulgenţe lângă Wittenberg celebrul Johan Tetzel, scandalizându-l la culme pe Luther şi provocând declanşarea Reformei cu faimoasa sa strigare: „În clipa când argintul a sunat în cutie, sufletul a şi ieşit din purgatoriu".[730]

Dându-şi seama de exagerarea la care se ajunsese, teologia catolică ulterioară a căutat să atenueze semnificaţia juridică a indulgenţelor. S-a căutat să se întemeieze aceste indulgenţe pentru cei morţi nu pe simpla autoritate a papei, *per modum auctoritatis,* ci pe bunăvoinţa lui Dumnezeu, intervenţia papei fiind de fapt o rugăciune către Dumnezeu în favoarea celor aflaţi în purgatoriu, dar o rugăciune eficientă. S-a spus astfel că indulgenţele pentru cei morţi au la bază această rugăciune sau mijlocire, că ele sunt eficace *per modum impetrationis* sau *per modum suffragii*. Bartmann recunoaşte însă că teologii scolastici - scolasticii extremişti, le spune el - au atribuit papei jurisdicţia totală, adică autoritatea şi eficacitatea directă şi integrală în acordarea indulgenţelor pentru cei morţi, fără a mai fi nevoie adică de implorarea ajutorului lui Dumnezeu.[731] Chiar dacă Conciliul de la Trident a exclus o înţelegere a esenţei indulgenţelor pentru morţi *per modum auctoritatis*, afirmând că ele acţionează numai *per modum suffragii*, faptul că papa şi episcopii le pot acorda apelând la *tezaurul Bisericii* dovedeşte că nu numai istoria este spaţiul de acţiune al Bisericii *în locul lui Dumnezeu*, ci şi perioada purgatoriului, adică aceea care în mod normal ar fi trebuit să aparţină eshatologiei propriu-zise.

[730] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.455
[731] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.456

Extinderea acţiunii papei şi a ierarhiei în general şi asupra perioadei purgatoriului împinge eshatologia spre viitorul ultim al lumii şi al istoriei.

*Teologia protestantă.* Teologia protestantă se situează, aşa cum am spus deja, la antipodul celei catolice. Dacă prin conceptul lor de *tezaur al Bisericii* catolicii împing eshatologia propriu-zisă spre viitorul ultim al istoriei, protestanţii, prin *teoria predestinaţiei absolute* pe care o împărtăşesc în mod invariabil toate fracţiunile lor, dimpotrivă, reuşesc să aducă eshatologia în istorie. Doctrina predestinaţiei face inutilă nu numai judecata particulară, ci şi cea universală de la sfârşitul timpurilor. Din moment ce Dumnezeu a decis deja, independent de faptele cuiva, cine să fie mântuit şi cine osândit, judecata universală îşi pierde obiectul ei real. Prin această teorie protestanţii nu mai pot argumenta în mod real eshatologia lor ca pe un eveniment al viitorului. Predestinaţia reprezintă o *judecată* care a avut deja loc fie odată cu evenimentul Iisus Hristos, cum vrea să sugereze K. Barth, fie chiar înaintea istoriei, adică voinţa cea ascunsă şi eternă a lui Dumnezeu. Predestinaţia face ca „aleşii“ să nu mai fie un „produs“ al eshatologiei propriu-zise, adică al judecăţii de după moarte şi nici măcar ai celei finale şi universale. „Aleşii“ sunt deja cunoscuţi de Dumnezeu, care i-a desemnat prin voinţa sa absolută, şi se cunosc şi între ei.

Teoria *Bisericii invizibile* prin însăşi esenţa ei reprezintă în realitate o subminare a eshatologiei propriu-zise. Din moment ce aceasta este alcătuită numai din cei predestinaţi la mântuire, din moment ce ea nu-i cuprinde şi pe cei păcătoşi în curs de purificare, Biserica invizibilă se confundă cu, înlocuieşte chiar, Împărăţia Cerurilor care va rezulta în urma judecăţii universale! Predestinarea şi alegerea substituie, de fapt, judecata universală, astfel încât Biserica celor drepţi, a celor deja aleşi prin predestinare, este o anticipare, o inaugurare în istorie, ba chiar o înlocuire a Împărăţiei eshatologice cu una care deja există în timp şi căreia nimic nu-i va mai putea fi adăugat ori modificat din punctul de vedere al componenţei ei.

Mai mult decât atât, protestanţii atrag atenţia că *Biserica invizibilă* este, prin însăşi esenţa ei, radical opusă Bisericii papale. Biserica invizibilă nu mai are nimic omenesc în ceea ce priveşte structura şi adevărata ei conducere. Dacă principiul teologiei catolice este, cum am spus, acela că *Biserica face* totul, principiul eshatologiei protestante este, dimpotrivă, acela că *Dumnezeu face totul.* Dumnezeu înlocuieşte prin actul predestinării orice ierarhie omenească şi orice sacrament purificator, cum ar fi cel al pocăinţei. Nici un om nu are cu adevărat „puterea de a lega şi de a dezlega“, căci această putere este exercitată numai de voinţa divină, care, ea singură, „leagă şi dezleagă“, hotărând care om să fie mântuit şi care să fie osândit. Or, din moment ce acţiunea alegerii este desfăşurată direct şi numai de către însuşi Dumnezeu, din moment ce constituirea adevăratei Biserici se face numi prin predestinare divină, istoria nu mai are nici un loc, nu-şi mai are nici o justificare în spaţiul Bisericii! Istoria este necesară în condiţiile în care acţionează o ierarhie umană, chiar dacă este investită cu puteri divine. Iertarea şi pocăinţa sunt acţiuni care presupun desfăşurarea lor în timp, implicând o *devenire*, o schimbare progresivă, o purificare reală a penitentului. Predestinare exclude însă orice devenire a celui păcătos, orice purificare chiar. Ea este o decizie divină fără nici o legătură cu starea celui păcătos. Or, ca decizie divină ea nu are nevoie de timp şi nu necesită un viitor eshatologic. Decizia a fost luată deja din eternitate, astfel încât *Biserica celor aleşi sau predestinaţi* nu are de ce să aştepte judecata eshatologică pentru a deveni reală; ea poate exista deja din istorie pentru că, de fapt, ca decizie divină, ea există din totdeauna. Biserica invizibilă sau a celor predestinaţi este în realitate prin însăşi esenţa ei o *Biserică eshatologică.*

Cu toată teoria „invizibilităţii“ Bisericii adevărate, protestanţii simt nevoia să lege mai strâns de istorie această Biserică. Teologii protestanţi caută în consecinţă modalităţi pentru a argumenta o „vizibilitate“ a aceleiaşi Biserici, fără a-i contrazice esenţa invizibilă. Prin aceste eforturi aceşti teologi caută, de fapt, modalităţi de a argumenta o instalare în istorie, în prezentul pe care-l trăim, a însăşi Împărăţiei eshatologice. Aceasta este, de fapt, adevărata semnificaţie a teoriei liberale că a doua venire a lui Iisus înseamnă în realitate victoria lui Dumnezeu asupra răului din istorie. Eshatologia este văzută aici ca o ameliorare etică şi religioasă progresivă a istoriei. Aceasta este şi semnificaţia teologiei speranţei a lui Moltmann, care consideră că eshatologia nu trebuie numai descrisă, ci trebuie trăită efectiv, împlinită în prezentul nostru istoric, concret.

Militantismul evanghelic şi social protestant ascunde credinţa că Împărăţia eshatologică poate fi făcută prezentă în istorie sau poate fi grăbită instalarea ei în istorie. Aceeaşi motivaţie au avut-o, în fond, şi anabaptiştii când au pornit războiul ţărănesc din 1525. Pornind să cureţe lumea cu sabia de toţi cei păcătoşi – cel puţin de cei pe care-i considerau ei a fi păcătoşi – anabaptiştii lui Thomas Münzer sperau să grăbească în acest fel venirea Împărăţie Cerurilor, adică a acelei împărăţii care nu-i cuprinde decât numai pe cei curaţi! Aceeaşi a fost, desigur, şi raţiunea terorii pe care, atunci când au instalat o astfel de împărăţie la Münster, au aplicat-o locuitorilor care nu voiau să se conformeze principiilor noului „regat“. Cei care desfăşoară astăzi ample acţiuni de evanghelizare sau de ajutorare socială o fac în speranţa că ei sunt membrii ai Împărăţiei eshatologice şi că aceasta se va instala mai curând în istorie inaugurând eshatonul.

Toate aceste „eshatologii instalate sau în curs de instalare“ au la bază ideea că judecata, ca acţiune de despărţire a celor aleşi de cei păcătoşi, a fost deja consumată prin actul predestinării. Prin teoria *mileniului* teologii protestanţi sau mai degrabă cei neoprotestanţi iau în considerare în conturarea viziunii lor despre eshatologie şi evenimentul învierii generale. Potrivit acestei teorii Dumnezeu va împărăţi încă înainte de sfârşitul propriu-zis al istoriei o mie de ani cu cei drepţi, înviaţi special în acest scop. Va fi o domnie pământească, adică concretă în care aleşii predestinaţiei divine se vor bucura din plin de toate bunătăţile materiale ale acestei Împărăţii eshatologice, prezentă însă în mod anticipat în istorie înainte de finalul acesteia. Interesant este faptul că cei ce susţin teoria milenaristă n-au părăsit ideea terorii ca mod de cârmuire a Împărăţiei milenare. La capitolul „caracteristici ale mileniului“ autorii unui dicţionar biblic spun: „Cetăţenii Împărăţiei (vor) cunoaşte o mare longevitate şi o imensă prosperitate… Totuşi, Domnul Iisus (va) cârmui cu un toiag de fier. El nu (va) tolera nici un lucru rău…“[732] Dragostea este, desigur, exclusă, pentru că în acest caz ar trebui ca în cadrul acestei Împărăţii eshatologice anticipate să fie admişi şi păcătoşii, ceea ce contrazice doctrina protestantă a *Împărăţiei numai pentru cei aleşi*. Teroarea este, evident, forma istorică a predestinaţiei. Teroarea instituie o societate pură, liberă de păcătoşi, de oameni care au alte păreri.

3. *Premizele antropologice ale eshatologiei*. *Teologia catolică.* Eshatologia este, de fapt, concluzia întregului sistem dogmatic în toate confesiunile. Prin urmare, ea va beneficia nu doar de unele, ci de toate premizele, adică de conţinutul tuturor dogmelor expuse până aici. Astfel, eshatologia va fi marcată nu numai de cele ce s-au spus cu privire la natura acţiunii lui Dumnezeu în istorie şi mai ales în Biserică, ci şi de felul în are confesiunea respectivă va înţelege natura şi acţiunea omului. Aşadar, nu numai ecleziologia va fi o premisă absolut necesară în înţelegerea eshatologiei, ci şi

[732] *Dicţionar biblic,* Editura Stephanus, Bucureşti 1996, art. *Mileniu,* vol.2, p.370

antropologia. În ceea ce priveşte teologia catolică acest lucru este evident mai ales în felul în care concepe ea starea sufletelor imediat după moarte, dar şi starea lor definitivă din cer, acolo unde vor vedea slava lui Dumnezeu.

Potrivit teologiei catolice purgatoriul este un fel de iad provizoriu, menit să purifice sufletele care n-au păcătuit suficient de grav pentru *a merita* pedeapsa eternă a iadului, dar nici nu sunt cu adevărat pure pentru *a merita* fericirea eternă a cerului. Purgatoriul este, aşadar locul unde aceste suflete îşi expiază păcatele prin suferinţă. Bartmann are grijă să precizeze că această suferinţă îndurată în purgatoriu nu are un *caracter meritoriu*, căci nu este o *satisfactio*, ci o *satispassio!* Cu alte cuvinte, suferinţa îndurată în acest loc nu le dă dreptul de *a merita* cerul, ci este o plată pentru ceva încă datorat, pentru greşeli veniale făcute în viaţă, adică pentru greşeli ce nu merită decât o pedeapsă temporală, nu una eternă. Am subliniat cuvintele „a merita“ şi „caracter meritoriu“ deoarece ele sunt fundamentale pentru felul în care înţelege teologia catolică starea sufletelor în purgatoriu, dar mai ales pentru însăşi ideea de purgatoriu, care, în absenţa noţiunilor de merit şi de satisfacţie, nu ar exista.

Teologii catolici atrag atenţia că ceea ce este purificat în purgatoriu nu sunt pedepsele, ci greşelile. Este o distincţie importantă, deoarece arată că sufletele de aici nu îndură suferinţele numai ca pedepse expiatorii, ci, sub presiunea acestora, ele înregistrează *o ameliorare morală certă.* „Nu se poate nega în nici un fel, spune Bartmann, faptul că în purgatoriu are loc *o ameliorare morală* a sufletelor. Desigur, ele nu mai sunt îngreunate de instinctele culpabile ale simţurilor; aceste instincte au murit odată cu trupul. În schimb, tendinţele psihice rele n-au fost suprimate mecanic; este nevoie, deci, ca ele să fie expulzate *în mod liber* din suflet. Aceasta nu se poate face decât prin acte morale supranaturale, ca şi în viaţa actuală. În fine, nu se poate contesta nici faptul că sufletele din purgatoriu practică, în starea în care se află, un cult (pentru Dumnezeu, n.n.) pe care-l exercită prin acte spirituale de adoraţie, prin acţiuni ale graţiei, prin laudă. Toate acestea sunt menite să sporească moralitatea acestor suflete, deşi aceste acte nu au puterea să întemeieze meritul şi să mărească fericirea.“[733]

Aceste „acte de cult“ posibile în purgatoriu au condus teologia catolică la concluzia că în acest loc sufletele nu sunt supuse numai suferinţelor, ci au parte şi de anumite „bucurii“. Bartmann îl citează pe Sfântul Bernardin de Sienna care vorbeşte de „bucuriile purgatoriului“ dintre care enumeră următoarele: *confirmatio gratiae*, *certitudo salutis*, *amor Dei*, *visitatio angelorum*, *visitatio sanctorum* etc. În această situaţie s-a pus întrebarea dacă acestor suflete aflate în purgatoriu nu li se pot adresa şi rugăciuni de mijlocire. Toma d'Aquino a răspuns negativ acestei întrebări spunând: „Cei care sunt în purgatoriu, chiar dacă ne sunt superiori sub aspectul impecabilităţii, ne sunt, totuşi, inferiori în ceea ce priveşte pedepsele pe care le suferă şi de aceea nu sunt în situaţia de a se ruga pentru noi, ci mai degrabă în aceea de a trebui să se roage pentru ei înşişi, *non sunt in statu orandi sed magis ut oretur pro eis.*“ (S. Th., II, ii, 83 ad 3). Dimpotrivă, Richard de Middletown spune că sufletele din purgatoriu sunt, în ceea ce priveşte caritatea, prietenii lui Dumnezeu şi pot, evident, să se roage pentru noi, motiv pentru care-i putem invoca şi noi în acest scop. De aceeaşi părere sunt şi mari teologi ca Bellarmin şi Suarez.[734]

---

[733] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.531
[734] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.531, 532

Toate aceste amănunte sunt menite să sublinieze *starea de conştienţă absolută* a sufletelor din purgatoriu. În viziunea teologiei catolice acestea nu numai că nu suferă pasiv pedepsele administrate expiatoriu, ci înregistrează un real progres spiritual, moral, chiar dacă zice Bartmann că acesta nu are un caracter meritoriu. Aceste progrese, spune acelaşi teolog, sunt „acte morale supranaturale, ca cele din viaţa de acum". Ideea este că ele sunt acte reparatorii, nu acte meritorii. Prin aceste acte asumate *în mod liber*, deci absolut conştient, sufletele din purgatoriu îşi refac natura afectată de păcatele veniale neexpiate pe când erau încă în viaţă. Fiind supranaturale, aceste acte au ca răsplată „bucuriile purgatoriului", care şi ele nu pot fi de alt ordin decât tot supranaturale. Aceasta înseamnă că în purgatoriu sufletele gustă „starea de graţie", dar nu încă şi „starea de glorie" care este proprie numai sufletelor din cer. Înainte de a analiza natura acestei „stări graţiale", a acestor „bucurii ale purgatoriului" să vedem în ce constă şi starea celor care au meritat fericirea sau beatitudinea cerului.

Ceea ce în purgatoriu este doar o „bucurie" imperfectă a stării graţiale devine în cer „beatitudine, fericire", participare la însăşi viaţa lui Dumnezeu. Aşadar, esenţa stării preafericite în care se găsesc sufletele în cer constă în „participarea lor la viaţa lui Dumnezeu". Această precizare este cuprinsă chiar în conţinutul definiţiei pe care dogmatica catolică o dă cerului, când spune: „Există un cer sau o viaţă eternă şi în acest cer drepţii participă fără sfârşit la fericirea (beatitudinea) lui Dumnezeu."[735] Atâta vreme cât se află în viaţa aceasta sau chiar în purgatoriu sufletele sunt încă pe cale, adică se află în *status viae* sau *status viatoris*. Ajunse în cer ele se află, în sfârşit, în starea lor finală, în starea în care înţeleg pe deplin cele pe care până atunci doar le-au crezut, *status termini* sau *status comprehensionis*. Este starea naturii glorificate.[736] În această stare finală sau de înţelegere maximă ele văd însăşi esenţa divină „care, decretează papa Benedict al XII-lea, li se arată direct, fără văl, clar şi deschis."[737]

Atât starea în care se află sufletele în purgatoriu, cât şi aceea în care se află sufletele în cer au în comun caracterul lor *supranaturale*. În ce constă acest caracter supranatural? „Când se pune întrebarea în ce constă supranaturalul *în sine*, fără a ţine seama de opoziţia sa faţă de natură, răspunsul, precizează acelaşi Bartmann, este acesta: el constă într-o participare activă la viaţa lui Dumnezeu, participare care se realizează imperfect în (starea de) *graţie* şi perfect în starea de) *glorie*… Elementul cel mai important în definiţia dată mai sus este *elevaţia* supranaturalului deasupra oricărei forţe naturale (*donum superadditum).*"[738] Teologia catolică apelează la tot felul de distincţii scolastice pentru a preciza în ce constă acest supranatural. Astfel, supranaturalul poate fi accidental sau substanţial, relativ sau absolut. Starea sufletelor pare să se încadreze în ultima categorie, căci: „Supranaturalul absolut, spune tot Bartmann, depăşeşte forţele şi exigenţele *oricărei* naturi create sau creabile. Conţinutul său este elevarea creaturii raţionale până la nivelul participării ei la viaţa lui Dumnezeu însuşi, prin graţie în viaţa de aici şi prin viziune divină în viaţa de dincolo."[739]

Este evident că teologia catolică vrea să sugereze cu toată forţa că atât starea graţială, cât şi aceea de slavă sau glorie în care se află sufletele în cer sunt cu adevărat divine sau supranaturale în sensul că ele ar depăşi „forţele sau exigenţele oricărei naturi

[735] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.511
[736] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.313
[737] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.511
[738] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.312
[739] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.311

create sau creabile". Aceste stări sunt graţiale, adică primite de om în dar de la Dumnezeu; ele nu sunt, deci, datorate propriei naturi, nu sunt activări ale vreunor forţe generate de natura umană. Fiecare dintre ele, argumentează teologia catolică, este nedatorată naturii umane, *naturae indebitum*. De aceea ele sunt un fel de natură supraadăugată naturii umane propriu-zise.[740] Că aceste sări depăşesc forţele naturale ale omului este adevărat. Dar depăşesc ele, într-adevăr, şi orice natură „creată sau creabilă", cum spune Bartmann? Aici apare adevărata esenţă a eshatologiei catolice: în realitate starea supranaturală atât a sufletelor aflate încă în viaţă, cât şi aceea a celor aflate în purgatoriu sau în cer, chiar dacă este supranaturală, este în realitate tot una de natură creată. Starea sufletelor din cer nu este nicidecum una de participare cu adevărat la viaţa divină, ci una în care „beatitudinea" nu este altceva decât dezvoltarea, activarea supranaturii cu care a fost înzestrat cel ajuns până aici şi care, în esenţa ei, este creată.

Acest amănunt, pe care Bartmann pare să-l fi uitat în momentul când a spus că supranaturalul, fie el şi absolut, depăşeşte puterile oricărei naturi create sau creabile, apare cu claritate când se pune problema naturii graţiei şi mai ales a modului în care este „produsă" aceasta de Dumnezeu. „Este, oare, graţia produsă prin *creaţie* (*creatio ex nihilo*) sau este produsă într-un fel oarecare prin *generare*? Conform tendinţelor lor teologice, *tomismul*, spune Bartmann, se pronunţă în favoarea primei opinii; *molinismul* (Suarez) în favoarea celei de a doua. Cum este dificil de conceput creatura ca o materie din care s-ar *trage* supranatura ca dintr-o putere naturală, este mai bine să se opteze pentru *creatio ex nihiloi* a tomiştilor. (Cf. S.TH., I, ii, 110, 2 ad 3)."[741] Să nu se creadă că starea de graţie ar fi de altă factură decât aceea de slavă sau glorie. Teologul din care cităm afirmă clar că „Graţia şi gloria sunt, într-adevăr, intim conexe." [742] De altfel, teologia catolică califică drept panteism concepţia răsăriteană că starea de har şi mai ales starea sufletelor din paradis nu este de natură creată, cu adevărat divină.

Prin urmare, din cele expuse până aici, rezultă cu prisosinţă faptul că teologia catolică concepe eshatologia nu ca o perioadă în care încetează acţiunea Bisericii pentru a începe, în sfârşit şi cu adevărat, aceea a lui Dumnezeu. Sufletele ocupă în lumea de dincolo numai acea stare pe care Biserica a decis-o prin mijloacele care i-au fost puse la dispoziţie de Hristos. Mai mult decât atât, aceste suflete ocupă aceste stări eshatologice în baza „meritelor" sau „demeritelor" lor. Meritele nu sunt în esenţă altceva decât activarea supranaturii pe care o posedă fiecare om prin sacramentele care i-au fost administrate. Această supranatură nu datorează, într-adevăr, naturii umane simple, propriu-zise, nimic, căci a primit-o în dar de la Dumnezeu prin sacramente. Ea este însă supranatura pe care omul, odată ce a primit-o, o are *ca a sa*. Din acest motiv, în măsura în care-i activează virtuţile, forţele ei latente, omul capătă merite înaintea lui Dumnezeu: el a activat ceva ce-i aparţine de drept, a oferit ceva *din ale sale* şi este astfel merituos.

Atâta vreme cât va considera starea paradiziacă una supranaturală în sensul arătat mai sus, atâta vreme cât ea va vorbi de merite de care omul este capabil în baza acestei supranaturi pe care, odată primită, el o posedă ca a sa proprie, deci ca pe o supranatură creată şi ea asemenea naturii sale propriu-zise, chiar dacă este vorba de o aşa-zisă natură mai înaltă, *altior natura*, cum spun unii teologi, teologia catolică nu va putea susţine altfel decât metaforic afirmaţia că viaţa oamenilor după înviere va fi o participare reală la

[740] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, p.312, 310
[741] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.27
[742] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.2, p.513

viaţa lui Dumnezeu însuşi. Îndumnezeirea naturii umane va fi întotdeauna străină acestei teologii. Eshatologia catolică se dizolvă, de fapt, în marele capitol al ecleziologiei sau, în cel mai bun caz, nu este decât un apendice al acestuia.

*Teologia protestantă.* Antropologia protestantă se situează, ca toate celelalte capitole ale dogmaticii, la antipodul celei catolice. Concepţia protestantă despre starea intermediară a sufletelor, adică despre starea lor după moarte până la învierea generală, este, evident, marcată de propria viziune despre constituţia omului. În protestantism nu se pune problema meritelor, adică a contribuţiei umane la propria mântuire. Pentru protestanţi, natura umană este în întregime ruinată din punct de vedere religios. Graţia este oferită, într-adevăr, cu totul gratuit, independent de sacramente, dar ea nu creează în om o supranatură în baza căreia acesta să poată aduna merite înaintea lui Dumnezeu şi astfel să-şi câştige locul în paradis. Graţia este pur şi simplu o decizie divină fără nici o legătură cu natura umană ori cu faptele săvârşite de aceasta. Graţia este pentru protestanţi sinonimă cui predestinarea. În perspectiva eshatologiei protestanţii nu ignoră cu totul problema naturii umane. Spre deosebire de catolici însă, ei imaginează că după moarte cei drepţi capătă o natură cu totul diferită de aceea păcătoasă pe care au avut-o în timpul vieţii. Desigur, nu vom găsi în protestantism o unitate de vederi în această problemă, aşa cum ei nu au o unitate nici în altele.

O a doua caracteristică comună a doctrinelor eshatologice protestante este aceea că nu numai natura umană nu are nici un rol în starea de după moarte, dar nici persoana. Deşi multe fracţiuni ieşite din Reformă identifică sufletul cu persoana, persoana umană, chiar atunci când este afirmată, nu are, de fapt, nici un rol: corupţia sau depravarea operată de păcat asupra naturii umane iniţiale este atât de radicală încât a fost afectat însuşi liberul arbitru, care este însăşi esenţa persoanei. Una dintre tezele fundamentale condamnate la conciliul de la Trident a fost tocmai teza protestantă potrivit căreia: „Liberul arbitru a fost pierdut şi s-a stins după căderea lui Adam, *liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse.*“[743] De fapt, unii protestanţi, având o viziune monistă despre natura umană, adică negând orice distincţie dintre trup şi suflet, confundă practic persoana cu natura căzută. În condiţiile în care natura sau persoana nu au nici un rol în mântuirea individului în timpul vieţii, cu atât mai puţin vor avea după moarte.

Aşa se explică faptul că unele secte, precum adventiştii de ziua a şaptea sau martorii lui Iehova au subscris concepţiei mai vechi a anabaptiştilor şi a socinienilor potrivit cărora sufletul celui mort se află într-un somn fără vise. Este şi concepţia irvingienilor din Anglia şi a ruseliştilor din Statele Unite.[744] Într-un document oficial al adventiştilor se spune clar: „Starea omului după moarte este una de inconştienţă şi toţi oamenii, buni sau răi, deopotrivă, rămân în mormânt de la moarte până la înviere.“[745] Un autor protestant atrage atenţia că „somnul sufletului“ nu exprimă cu acurateţe doctrina adventistă; în realitate sensul acesteia este acela de „stingere a sufletului“, căci după adventişti, omul nu adoarme la moarte, ci devine, de fapt, întru totul inexistent, căci nimic nu mai supravieţuieşte.[746] Această concepţie este, cum am spus mai sus, derivată din antropologia profesată. Este ceea ce afirmă M. J. Erickson când spune că: „Fiecare concepţie despre starea intermediară este, bineînţeles, strâns legată de o anumită

---

[743] B. Bartmann, *op. cit.*, vol.1, 308
[744] L. Berkhof, *Manual of Cristian Doctrine*, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan 1998, p.339
[745] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.367, n.12
[746] A. Hoekema, *The Four Major Cults*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p.345; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.368, n.13

antropologie sau înţelegere specifică a naturii umane. Cei care aderă la ideea somnului sufletului susţin că persoana este o entitate unitară lipsită de părţi componente. Omul nu constă din trup şi suflet. Mai degrabă, om, trup şi suflet sunt una şi aceeaşi entitate. Prin urmare, când trupul încetează să funcţioneze, sufletul (adică întreaga persoană) încetează să mai existe. Nimic nu supravieţuieşte morţii fizice. Nu există, aşadar, nici o tensiune între nemurirea sufletului şi învierea trupului. Simplitatea acestei concepţii face ca ea să fie foarte atrăgătoare."[747]

Somnul sau moartea sufletului sau a persoanei odată cu trupul este, într-adevăr, o consecinţă a ideii că, în substanţa ei, persoana umană nu este o persoană în sensul adevărat al termenului, adică înzestrată cu liber arbitru. În aceste condiţii supravieţuirea conştientă a persoanei sau a sufletului după moarte nici nu este necesară, căci dacă n-a putut juca vreun rol în viaţă în privinţa mântuirii proprii, cu atât mai puţin îl va putea juca după moarte. Ce se va întâmpla însă la înviere? În nici un caz drepţii nu vor mai avea vechile trupuri păcătoase, ci altele, cu totul noi, trupuri de slavă care nu mai au nimic comun cu ceea ce au avut înainte de moarte. Această ruptură radicală în raport cu ceea ce a fost omul înainte de moarte se manifestă la teologii liberali, care cred numai într-o nemurire a sufletului, fără să mai existe o înviere a trupului. Trupul este considerat atât de păcătos, încât nu mai este demn de a mai exista după moarte în Împărăţia lui Dumnezeu. doctrina învierii, spun adepţii acestei teorii, nu este decât o reprezentare istorică depăşită.[748]

O altă concepţie şi mai îndrăzneaţă despre starea de după moarte este aceea a unui teolog pe nume W. D. Davies. Davies crede că-l interpretează pe Sf. Pavel, care, spunând că a murit şi a înviat cu Hristos, ar fi înţeles prin aceasta că a fost deja transformat şi că va primi trupul cel nou sau ceresc în momentul morţii fizice. Este aşa-numita teorie a învierii instantanee. „…Nu există loc în teologia lui Pavel, spune Davies, pentru o stare intermediară a celor morţi. În concordanţă cu acest lucru este şi faptul că, în pasajele de mai târziu din epistole, Pavel nu vorbeşte despre învierea creştinilor, ci despre arătarea lor. În ROMANI VIII, 19 citim: ‚De asemenea, şi firea aşteaptă cu o dorinţă înfocată descoperirea fiilor lui Dumnezeu'; iar în COLOSENI III, 4 citim: ‚Când se va arăta Hristos, viaţa noastră, atunci vă veţi arăta şi voi împreună cu el în slavă'. Nu mai este nevoie ca cei care au murit şi au înviat deja cu Hristos şi şi-au primit trupurile cereşti să mai fie înviaţi, dar ei pot fi revelaţi. Consumarea finală va fi numai manifestarea a ceea ce este deja existent, dar ‚ascuns' în ordinea eternă."[749]

Majoritatea protestanţilor nu neagă conştienţa sufletelor după moarte în perioada de aşteptarea momentului eshatologic final, care este învierea universală. Esenţialul în această problemă este însă acela că, în viziunea lor, sufletele nu pot uza în nici un fel de această stare de conştienţă pentru a îndrepta sau adăuga ceva la starea în care s-au aflat în momentul morţii lor, cum cred, spre exemplu, catolicii prin doctrina lor despre purgatoriu. Motivul este simplu: „Atât în viaţa de acum, zice M. J. Erickson, cât şi în viaţa viitoare, baza relaţiei credinciosului cu Dumnezeu este harul, nu faptele. Nu trebuie, aşadar, să ne temem că imperfecţiunile noastre vor necesita vreun timp de purificare după

[747] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.368

[748] L. Harold DeWolf, *A Theology of the living* Curch, New York, Harper and Row, 1960, p.150-151; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.2, 77-78

[749] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic* Judaism, London, S.P.C.K., 1955, p.318; la M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.27

moarte înainte ca noi să putem intra în deplina prezenţă a lui Dumnezeu."[750] Iată de ce se poate spune că, în realitate, pentru protestanţi întreaga dogmatică nu este decât un apendice al eshatologiei. Eshatologia lor nu mai este un eveniment al viitorului. Eshatologia, în opinia lor, s-a consumat ca decizie în privinţa mântuirii oamenilor încă din sfatul cel etern al lui Dumnezeu. Tot ce urmează nu este, cum spune W.D. Davies, decât o arătare progresivă a acestei decizii eterne: condamnarea lor prin lăsarea lor să cadă în păcat, salvarea celor predestinaţi la mântuire prin actul crucificării lui Hristos şi, în final, arătarea acestei decizii eterne prin învierea lor de la sfârşitul timpurilor.

[750] M. J. Erickson, *op. cit.*, vol.3, p.376